

HOMO ABSCONDITUS

GEORGES DUMÉZIL

L'IDEOLOGIA TRIPARTITA DEGLI INDOEUROPEI

CON UN SAGGIO INTRODUTTIVO DI JULIEN RIES



il Cerchio
iniziative editoriali

L'IDEOLOGIA TRIPARTITA DEGLI INDOEUROPEI costituisce una sintesi completa ed accessibile degli studi di Georges Dumézil, che hanno rivoluzionato la nostra conoscenza delle antiche civiltà euro-asiatiche.

La struttura fondamentale del pensiero religioso e sociale delle popolazioni uscite dalla comune radice indoeuropea, dall'Irlanda all'India, la tripartizione sociale in Sacerdoti, Guerrieri e Contadini che è presente nelle origini di Roma così come nei miti iranici, germanici e celti, si rivela essere lo specchio di un'armonia divina, in cui gli stessi dèi sono così suddivisi, classificati e diversamente adorati.

È la dimostrazione di come, nelle civiltà tradizionali, anche l'aspetto sociale e politico dipenda radicalmente dalla dimensione mitico-religiosa, e il mondo del divino diviene l'archetipo che dà forma a tutta la società degli uomini.

GEORGES DUMÉZIL (1898-1986) è una figura fondamentale nel panorama culturale europeo.

Filologo e storico, nel '900 ha riavviato gli studi attorno alla civiltà indoeuropea nelle grandi civiltà precristiane: Roma, l'India, l'Iran, la Grecia, le popolazioni celtiche e germaniche. Ha lasciato una bibliografia sterminata, solo parzialmente tradotta in italiano, fra cui ricordiamo almeno *La religione romana arcaica*, *Gli Dèi dei Germani*, *Mito ed Epopea* e *Gli Dèi sovrani degli Indoeuropei*.

HOMO ABSCONDITUS

Georges Dumézil

L'ideologia tripartita degli Indoeuropei

Con un saggio introduttivo di
JULIEN RIES

il Cerchio
iniziative editoriali

Titolo originale:
L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles 1958

Traduzione:
Andrea Piras

In copertina:
Sigillo del re ittita Tarkummuwa, re di Mera.
Walters Art Museum, Baltimora.

© 2015 IL CERCHIO SRL

info@ilcerchio.it
www.ilcerchio.it

Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-8474-436-4

Julien Ries

La riscoperta del pensiero religioso indoeuropeo

L'opera magistrale di Georges Dumézil (1898-1986)

Nel 1730 il gesuita francese Jean Calmette rinvenne i primi due Libri dei *Veda*, un documento completamente sconosciuto in occidente, e nel 1739 i preziosi manoscritti giunsero nella Biblioteca Reale di Parigi.

Nel 1786, davanti all'*Asiatic Society of Bengala*, William Jones (1746-1794) pronunciò un dotto discorso in cui dimostrò l'esistenza di una lingua comune, madre del sanscrito e del greco. Eccoci alle soglie della riscoperta del pensiero indoeuropeo.

1. IL PRIMO DOSSIER INDOEUROPEO

Il XIX secolo riprese i lavori di questi pionieri e cercò di compiere nuove scoperte sul pensiero asiatico. Ricercando i documenti dell'antica mitologia germanica caduti nell'oblio dopo la conversione dei Germani al Cristianesimo, gli storici tedeschi tentarono di tornare alle origini spingendosi nei domini dell'India e dell'Iran. Particolarmente due pubblicazioni provocarono grande risonanza: la prima è la celebre opera di G.F. Creuzer (1771-1858), *Simbolik und Mythologie der alten Völker*, tradotto in francese nel 1825; infine nel 1810 J.J. Görres pubblicò il suo *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, in cui

questo precursore del romanticismo religioso cercò di dimostrare che i miti dell'India, dell'Iran e della Grecia veicolavano una dottrina comune su Dio, l'Anima e l'immortalità.

Sulla scia dei loro maestri i mitografi romantici si lanciarono alla ricerca delle prime idee religiose dell'infanzia umana. Oltre a ciò questa corrente si occupò dell'espressione e delle modalità di trasmissione del messaggio religioso sin dalle origini dell'umanità.

A questa corrente romantica si oppose la ricerca storica e filologica, rappresentata da Karl Otfried Müller (1797-1840), da Franz Bopp (1791-1867), da Antoine de Chézy e da tutta la linea degli specialisti in filologia comparata che studiarono scientificamente i testi dei *Veda* e dell'*Avesta* per familiarizzarsi col pensiero dell'India e dell'Iran antichi. Tra questi ricercatori Max Müller (1823-1900) occupa un posto di primaria importanza. Specializzatosi in sanscrito, in grammatica comparata ed in filosofia del mito ad Oxford, istituì una Cattedra divenuta celebre: egli credette che la filologia comparata fosse la chiave che avrebbe permesso di aprire le porte della storia delle religioni. Ai suoi occhi la lingua è un testimone autentico del pensiero. Müller sostenne che in origine l'uomo ha agito, e per descrivere i suoi atti inventò il linguaggio. Da allora i miti non sono altro che la personificazione degli oggetti e delle azioni che l'uomo ha dovuto esprimere e descrivere.

Continuando le sue ricerche in direzione delle origini, Müller tradusse i *Veda*, testo in cui credeva di trovare il primo pensiero indo-europeo e la chiave della religione degli antichi Ariani. Così secondo il nostro Autore i poemi vedici sarebbero la fonte del pensiero religioso dei Persiani, dei Greci e dei Romani. La gemma tra le ricerche di Müller è rappresentata dalla pubblicazione dei *Sacred Books of the East* (in 50 volumi) che poté terminare prima della propria morte, lasciando così agli studiosi occidentali una vera *summa* dei libri sacri dell'antica Asia.

2. IL PRIMO CAMMINO DI GEORGES DUMÉZIL

Il *dossier* indoeuropeo del XIX secolo è già abbastanza ricco: scoperta della corrispondenze all'interno del vocabolario delle lingue indoeuropee; presentimento dell'esistenza di una cultura arcaica ari-

na come pure di una civiltà comune alle diverse popolazioni. J.G. Frazer (1854-1941) tentò d'intraprendere un vasto studio comparato attorno al mito romano della morte rituale ed al mito nordico del dio Balder. Tutta la sua opera, *The Golden Bough* (1890, in 11 volumi) cerca di delineare una sintesi di questa mitologia, ma le sue conclusioni sono deludenti.

Dopo una prima esplorazione, condotta secondo il metodo frazeriano, Dumézil abbandonò questa via della regalità sacra per volgersi verso la linguistica e la filologia comparata. Le sue guide furono A. Meillet e J. Vendryes. In un articolo intitolato *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique* (in «Mémoires de la Société Linguistique», 20, 1918, pp. 265-285), Vendryes ha sottolineato le corrispondenze esistenti tra parole indo-iraniche da una parte ed italo-celtiche dall'altra. Si tratta di termini relativi al culto, al sacrificio ed alla religione, e vi sono anche parole mistiche relative all'efficacia degli atti sacri, alla purezza rituale, all'esattezza dei riti, all'offerta fatta agli dèi, all'accettazione di questa da parte degli dèi, alla protezione divina ed alla santità. Questa scoperta fu molto importante, poiché dimostra l'esistenza di una comunanza di termini religiosi presso i popoli che in seguito sarebbero divenuti gli Indiani, gli Iranici, gli Italici ed i Celti. La permanenza di questo vocabolario religioso alle due estremità del mondo indoeuropeo, in India ed in Iran, nella Gallia ed in Italia, è un dato molto significativo, benché la scomparsa di questo vocabolario presso popoli come i Germani e gli Scandinavi non abbia mancato di incuriosire Vendryes. Riflettendo, egli ha constatato che questi termini religiosi si sono mantenuti presso quei popoli che disponevano di collegi sacerdotali influenti: i *brahmani*, i sacerdoti avestici, i druidi, il *Pontifex* romano. È dunque il sacerdozio a conservare e trasmettere questo vocabolario grazie ai rituali ed alla liturgia, ai testi sacri ed alle preghiere. Siamo in presenza di una testimonianza preziosa e di una fonte importante che ci conduce ad una conclusione decisiva: il mondo indoeuropeo arcaico disponeva di concetti religiosi identici che veicolava grazie ad un linguaggio comune.

3. LA SCOPERTA DELL'EREDITÀ INDOEUROPEA

Alla luce delle ricerche di Vendryes, G. Dumézil ha compreso quale orientamento imprimere ai propri lavori. Al termine di vent'an-

ni di studio egli doveva trovare la chiave che gli permise di penetrare gli arcani del pensiero religioso indoeuropeo arcaico. La pubblicazione de *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* nel 1958 è il compimento di una lunga marcia ed il punto di partenza per tutte le scoperte successive. L'esame del problema *flamen-brahman* e dei flomini maggiori a Roma condusse Dumézil ad una conclusione decisiva:

«i più antichi Romani, gli Umbri, avevano portato con loro in Italia la stessa concezione conosciuta dagli Indo-Iranici e su cui notoriamente gli Indiani avevano fondato il loro ordine sociale»¹

Era la scoperta e la messa a fuoco di un'eredità indoeuropea, di una ideologia funzionale e gerarchizzata, alla sommità della quale si trova la sovranità religiosa e giuridica, seguita dalla forza fisica che s'incarna nella guerra, mentre al terzo livello si situa la fecondità-fertilità, sottomessa alla sovranità ed alla forza ma indispensabile al loro mantenimento e sviluppo. Munito di questa griglia di lettura lo studioso francese si è avventurato nello studio di tutta la documentazione disponibile. Si tratta di uno studio comparativo il cui oggetto è il dato indoeuropeo.

Durante il III e II millennio a.C. delle bande di conquistatori si spostarono verso l'Atlantico, il Mediterraneo e l'Asia. Le loro parlate erano fatte di diversi dialetti provenienti da una lingua comune, il che suppone un fondo intellettuale e morale identico, ed un minimo di civiltà comune. Popoli senza scrittura, gli Indoeuropei hanno lasciato pochi documenti. Solo gli Hittiti, stabilitisi in Anatolia all'inizio del II millennio a.C., hanno adottato una scrittura cuneiforme che consentì loro di conservare degli archivi. Ma ciò che è notevole è la persistenza del vocabolario religioso legato all'organizzazione sociale, alle pratiche culturali ed ai comportamenti religiosi. Parecchi fatti presuppongono l'esistenza di una religione che rappresenta una dottrina coerente, una spiegazione del cosmo, una concezione dell'origine, del presente e del futuro.

1 G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris 1968, p. 15 (Trad. italiana, Einaudi, Torino 1982 - NdT)

Volendo spiegare quest'eredità e la sua struttura, Dumézil ha elaborato il proprio metodo comparativo, che lui stesso chiama «*genetico*»². La prima fase del lavoro consiste nel mettere in evidenza delle corrispondenze precise e sistematiche, che permettano di tracciare uno schema del rituale: miti, riti, significati logici ed articolazioni essenziali. Questo schema viene proiettato nella preistoria, al fine di comprendere la curva dell'evoluzione religiosa. Possedendo delle corrispondenze precise, sistematiche e numerose, lo storico delle civiltà e lo storico delle religioni procedono per induzione in direzione delle origini. Utilizzando i dati dell'archeologia, della mitologia, della filologia, della sociologia, della liturgia e della teologia arcaica, lo storico giunge a comprendere le grandi linee del pensiero di questi popoli e la loro evoluzione, sino alle soglie della storia. Grazie a questo lavoro lungo ed arduo si è riusciti a stabilire un'archeologia del comportamento e delle rappresentazioni.

4. LE TRE FUNZIONI SOCIALI

G. Dumézil non ha preteso di resuscitare la religione degli Indoeuropei come venne vissuta nei tempi preistorici. Si è accontentato piuttosto di delineare lo schema concettuale delle società collegate tra loro nello sviluppo della storia, e si è servito di questi schemi per giungere a spiegare i testi ed i fatti che resistevano ad ogni spiegazione.

Nelle civiltà indoeuropee il nostro autore trova una struttura sociale articolata in tre funzioni. Sono queste i tre *varṇa* dell'India: i *brāhmaṇa*, sacerdoti incaricati del sacrificio e custodi della scienza sacra; gli *kṣatriya*, guerrieri incaricati della protezione del popolo; i *vaiśya*, produttori dei beni materiali, del nutrimento. Secondo il *Ṛg-Veda* (VIII, 35) queste tre «caste» sono molto antiche. In Iran l'*Avesta* menziona tre gruppi di uomini: sacerdoti o *āθaurvan*; guerrieri, i *raθaē.štar* montatori di carri; gli agricoltori-allevatori, chiamati *vāstryō.fšuyant*. Una struttura identica ha lasciato tracce presso gli Sciti ed i loro discendenti, gli Osseti del Caucaso, e presso i Celti ed i loro druidi, la loro aristocrazia militare ed i loro *boairig*, gli allevatori

2 G. DUMÉZIL, *L'heritage des indo-européens à Rome*, Gallimard, Paris 1949.

di buoi. L'analisi delle origini di Roma condotta da Dumézil si è rivelata particolarmente illuminante.

Queste tre funzioni sono attività fondamentali e indispensabili per la vita normale della comunità. La prima funzione, quella del sacro, regola i rapporti degli uomini fra loro e sotto la garanzia degli dèi, determina il potere del re e traccia i limiti della scienza, inseparabile dalla manipolazione delle cose sacre. La seconda funzione, quella relativa alla forza fisica, interviene nella conquista, nell'organizzazione della società e nella sua difesa. La terza ricopre un vasto ambito, quello della sussistenza degli uomini e della conservazione della società: fecondità animale ed umana, nutrimento, ricchezza e salute. Dumézil ha dimostrato che la società indoeuropea era governata in profondità grazie ad una mentalità fondata su una struttura trifunzionale.

5. UNA TEOLOGIA DELLE TRE FUNZIONI

La teologia si trova al centro del mondo indoeuropeo. Una delle grandi prove di ciò è la lista degli dèi ariani di Mitanni trovata su una tavoletta a Bogazköy, l'antica Hattusa, capitale dell'impero hittita. Scoperta nel 1907, questa tavoletta contiene il testo di un trattato concluso nel 1380 a.C. tra il re hittita Supiluliuma ed il re di Mitanni chiamato Matiwaza. Come garanti della loro alleanza ognuno dei re invoca i propri dèi: il re di Mitanni invoca gli dèi considerati i protettori della società ariana: Mithra-Varuna, Indra e i Nasatya. Sono gli dèi delle tre funzioni che ritroviamo in India ed in Iran. In quest'ultimo paese è la riforma di Zarathustra e la formulazione delle sei entità divine - gli Immortali Benefici - che illustra in maniera illuminante questa teologia strutturata su tre piani ed articolata in tre funzioni.

Dai Mitanni, dall'India e dall'Iran Dumézil è pervenuto all'Italia ove ha rilevato la triade Jun-Lart-Vofiono a Iguvium (Gubbio) in Umbria ed a Roma la triade precapitolina Juppiter-Mars-Quirinus.

Questi dati indicano chiaramente che l'ideologia è correlata ad una teologia delle tre funzioni. Nell'India vedica ciò comporta un'associazione di tre coppie di dèi stabiliti su tre livelli: gli dèi Mitra e Varuna, signori del primo livello, si dividono la sovranità di questo mondo e dell'altro: Indra, scortato dai Marut, un battaglione di giovani guerrieri, proclama l'esuberanza e la vittoria; i Nāsātya o Aśvin

sono distributori di salute, fecondità, abbondanza in uomini ed armeni; si tratta dunque di una teologia tripartita.

Il documento di Hattusa del 1380 a.C. ci mostra che questa teologia è anteriore alla redazione dei *Veda* e che fa parte della tradizione ariana arcaica; d'altra parte, la presenza dello schema trifunzionale nella teologia di Zarathustra ed il suo riflesso sugli «Arcangeli» raggruppati intorno al dio supremo Ahura Mazdā conferma l'attaccamento ad una struttura di pensiero ariano sia presso i sacerdoti che i popoli dell'Iran antico. La stessa eredità teologica si rinviene anche in Italia, presso i Celti, i Germani e gli Scandinavi.

CONCLUSIONI

È stato necessario tutto il XIX secolo per costituire il *dossier* indoeuropeo. Il merito di Georges Dumézil è stato quello di aver consacrato un'intera vita all'interpretazione di questa documentazione. Egli ha iniziato il suo cammino sulla scia di Max Müller e di James Frazer: una ricerca di equazioni nell'onomastica relativa al dominio del culto e delle divinità. Le corrispondenze all'interno del vocabolario del sacro, dei popoli indo-iranici da una parte e di quelli italo-celtici dall'altra, hanno fornito allo studioso l'idea di studiare più a fondo i paralleli attorno alle divinità ed ai sacerdoti, poiché questi popoli sono i soli tra gli indoeuropei ad aver conservato per molti secoli i loro collegi sacerdotali.

Questa nuova via fu illuminante, poiché ha condotto alla scoperta di un'eredità indoeuropea ancora visibile agli inizi della storia dei popoli italici, celtici, iranici ed indiani. L'assenza di vestigia archeologiche concrete ha costretto Dumézil a mettere a punto un metodo comparativo genetico fondato sull'archeologia delle rappresentazioni e del comportamento: servendosi dei miti, dei riti, delle tracce dell'organizzazione sociale, delle vestigia del sacro e del sacerdozio egli ha potuto individuare i meccanismi - e gli equilibri costitutivi - della società e della religione indoeuropea: una teologia trifunzionale che divide il mondo divino in dèi della sovranità, dèi della forza e dèi della fecondità. A questa teologia corrisponde la tripartizione sociale: classe sacerdotale, guerrieri, agricoltori-allevatori.

Mezzo secolo di ricerche hanno permesso di delineare questa visione nuova del mondo ariano arcaico, di realizzare una sintesi delle vestigia della civiltà e della religione indoeuropea e di far indietreggiare di più d'un millennio i *tempora ignota*.

Julien Ries
Università di Louvain-la-Neuve

Introduzione

Nelle pagine che seguono non una sola volta si farà menzione dell'*habitat* degli Indoeuropei, delle vie delle loro migrazioni, della loro civiltà materiale. Su questi punti così dibattuti il metodo qui impiegato non ha presa e d'altra parte la loro soluzione non interessa molto i problemi qui posti. La «civiltà indoeuropea» che noi considereremo è quella dello spirito.

Al pari degli Indiani vedici, come ci vengono presentati dai loro inni, gli Indoeuropei non furono uomini senza riflessione e senza immaginazione, tutt'altro. Esattamente da vent'anni ormai la comparazione delle più antiche tradizioni, dei diversi popoli parlanti lingue indoeuropee, ha rivelato un fondo considerevole di elementi comuni, elementi non isolati ma organizzati in strutture complesse delle quali non ci è offerto un equivalente in altri popoli del mondo antico. L'esposizione, che ci si appresta a leggere, è consacrata alla più importante di queste strutture.

L'obiettivo essenziale è quello di guidare lo studente, tramite una serie di riassunti ordinati e consequenziali, attraverso una mole di argomenti poco agevoli a causa della loro eterogeneità e del loro frazionamento.

Nello stesso tempo si vorrebbe fornire ai lettori già informati una prima e provvisoria sintesi, si vorrebbe dare non solo un ordine ma una messa a fuoco alla correlazione generale che solo uno sguardo d'insieme può imporre ai risultati parziali.

Un problema che per anni è stato capitale e in primo piano - penso al valore trifunzionale delle tre tribù romane primitive - si trova qui limitato in un secondo livello; al contrario, le numerose applicazioni

ideologiche delle tre funzioni, le cui segnalazioni si trovano disperse nelle pubblicazioni più svariate, acquisteranno ora, io spero, potenza grazie ad un parallelismo che farà risaltare il loro semplice riavvicinamento.

Questo doppio disegno non prevederà note a piè di pagina: si è preferito costruire una sorta di commentario bibliografico distribuito secondo i paragrafi del libro, indicando i testi affinché ognuno riepiloghi o perfezioni a proprio piacimento; oppure segnando e datando su ogni punto importante i progressi o le svolte della ricerca; o ancora, rinviando ad altri paragrafi per segnalare correlazioni che non avrebbero potuto ingombrare l'esposizione discorsiva iniziale.

Non si è tenuto conto che dell'opera principale dell'autore e di un certo numero di colleghi francesi e stranieri che, pur senza voler formare una scuola, si dedicano da più o meno tempo alle stesse materie con metodi simili e che si tengono costantemente in contatto tra loro.

Altre visioni sul pensiero degli indoeuropei, incompatibili con questa, non saranno qui esaminate, non per disprezzo ma perché le dimensioni del presente libro sono ristrette e l'intento è costruttivo e non critico.

Tuttavia, nelle note finali si troveranno riferimenti a numerose discussioni.

Il mio caro collega Marcel Renard mi ha permesso di presentare nella collezione *Latomus*, poco tempo dopo *Les Déesses latines*, questa nuova esposizione in cui il popolo romano non interviene che *pro virili parte*. Egli ha così voluto confermare, sensibilmente ai nostri studi, ed io lo ringrazio, la necessaria alleanza tra studi classici e indoeuropei, tra metodi filologici e comparativi, che ho sempre invocato con augurio.

Uppsala, ottobre 1956 - Parigi, dicembre 1957

G.D.

Capitolo primo

Le tre funzioni sociali e cosmiche

1. LE CLASSI SOCIALI IN INDIA

Uno dei tratti più sorprendenti delle società indiane post-*rgvediche* è la loro divisione sistematica in quattro «classi», dette in sanscrito i quattro «colori», *varṇa*, le prime tre delle quali benché diverse sono pure perché propriamente *arya*, mentre la quarta, formata indubbiamente dai vinti della conquista *arya*, è sottomessa alle altre tre ed è quindi irrimediabilmente impura. Di quest'ultima classe eterogenea non si tratterà qui ulteriormente.

I doveri di ognuna delle tre classi *arya* servono per definirle: i *brāhmaṇa*, sacerdoti, studiano ed insegnano la scienza sacra e celebrano i sacrifici; gli *kṣatriya* (o *rājanya*), i guerrieri, proteggono il popolo con la loro forza e con le loro armi; ai *vaiśya* è affidato l'allevamento e l'aratura, il commercio e più in generale la produzione dei beni materiali.

Si costituisce così una società completa e armonica presieduta da un personaggio a parte, il re, *rājan*, generalmente nato e qualitativamente estratto dal secondo livello.

Questi gruppi funzionali e gerarchizzati sono conchiusi tutti su loro stessi in base all'ereditarietà, all'endogamia e a un codice rigoroso d'interdizioni. Sotto questa forma classica non vi è dubbio che il sistema non sia una creazione propriamente indiana posteriore alla

maggior parte del *Rgveda*; i nomi delle classi non sono menzionati chiaramente che nell'inno del sacrificio dell'Uomo Primordiale, nel X libro della raccolta, così differente da tutti gli altri. Ma una tale creazione non è nata dal nulla, bensì da un irrigidimento di una dottrina e di una pratica sociale preesistente. Nel 1940 uno studioso indiano, V.M. Apte, fece una collezione dimostrativa dei testi dei primi nove libri del *Rgveda* (principalmente VIII, 35, 16-18) che provano come sin dai tempi della redazione di questi inni la società fosse pensata composta da sacerdoti, guerrieri e allevatori e che se questi gruppi non erano ancora designati dai nomi di *brāhmaṇa*, di *kṣatriya* o di *vaiśya* (sostantivi astratti, nomi di nozioni di cui i nomi di questi uomini non sono che i derivati) erano già composti in un sistema gerarchico che definiva distributivamente i principi delle tre attività. *Brāhman* (al neutro) «scienza e utilizzazione delle correlazioni mistiche tra le parti del reale visibile o invisibile», *kṣatrā* «potenza», *viś* «contadinanza» o «habitat organizzato» (la parola è apparentata al latino *vīcus* e al greco (w)οἶκος), al plurale *viśaḥ* «insieme del popolo nel suo raggruppamento sociale e locale».

È impossibile determinare in quale misura la pratica si conformasse a questa struttura teorica: vi era forse una parte più o meno considerevole della società che indifferenziata o altrimenti classificata sfuggiva a questa tripartizione? L'creditarietà all'interno di ciascuna classe non era forse corretta nei suoi effetti da un regime matrimoniale più flessibile e con delle possibilità di promozione? Sfortunatamente ci è accessibile solo la teoria.

2. LE CLASSI SOCIALI AVESTICHE

Da un quarto di secolo, confermando le osservazioni di F. Spiegel, di E. Benveniste e di me stesso, abbiamo sostenuto che almeno nella sua forma ideologica la tripartizione sociale era una concezione già acquisita prima della divisione degli «Indo-Iranici» in Indiani da una parte ed Iranici dall'altra.

In diversi passaggi l'*Avesta* menziona i componenti della società come gruppi di uomini o di classi (designate da una parola che si riferisce al colore, *pištra*): i sacerdoti, *āθaurvan* o *āθravan* (cf. uno dei sacerdoti vedici, l'*átharvan*), i guerrieri, *raθaē.štara* («guidatori di car-

ri», cf. il vedico *rathe-ṣṭhā* epiteto del dio guerriero Indra) e gli agricoltori-allevatori, *vāstryō.fṣuyant*.

Un solo passaggio avestico e più notoriamente i testi pahlavi, pongono come quarto termine alla base di questa gerarchia, gli artigiani, *hūiti*, altri indizi (come il fatto che raggruppamenti *triplici* di nozioni sono talvolta messi maldestramente in rapporto con le *quattro* classi, cf. SBE, V, p. 357) ci portano a considerarla una aggiunta a un antico sistema ternario.

Nel X secolo della nostra era il poeta persiano Ferdusi, fedele testimone della tradizione, racconta come il favoloso re Jamšed (lo Yima Xšaēta dell'*Avesta*) istituì gerarchicamente queste classi: separò inizialmente dal resto del popolo gli **asravān* «*assegnando loro le montagne per celebrarvi il loro culto, per consacrarsi al servizio divino e restare nella luminosa dimora*»; gli **arteštar*, posti dall'altra parte, «*combattono come dei leoni, brillano alla testa delle armate e delle province, grazie a loro il trono regale è protetto e la gloria del valore è mantenuta*»; quanto ai **vāstryōš*, la terza classe, «*loro stessi arano, piantano e raccolgono; di ciò che mangiano nessuno li rimprovera, non sono servi benché vestiti di stracci e il loro orecchio è sordo alla calunnia*».

A differenza dell'India le società iraniche non hanno irrigidito questa concezione in un regime castale: esso sembra essere rimasto un modello, un ideale e un comodo mezzo per analizzare ed enunciare l'essenzialità dell'argomento sociale. Dal punto di vista della ideologia in cui noi ci poniamo, questo è sufficiente.

3. LE LEGGENDE SULL'ORIGINE DEGLI SCITI

Un ramo aberrante della famiglia iranica, molto importante poiché si è sviluppato non in Iran ma a nord del Mar Nero, fuori dalla morsa degli imperi, iranici o altri, che si sono succeduti nel Vicino Oriente, testimonia nello stesso senso: sono gli Sciti - i cui costumi insieme a molte leggende ci sono noti grazie ad Erodoto e a qualche altro autore antico - la cui lingua e tradizione si è mantenuta sino ai nostri giorni grazie a un piccolo popolo del Caucaso centrale, originale e pieno di vitalità, gli Osseti.

Secondo Erodoto (IV, 5-6) ecco come gli Sciti raccontano l'origine della loro nazione:

«Il primo uomo che comparve nel loro paese, prima di allora deserto, si chiamava Targitaos, che si diceva figlio di Zeus e di una figlia del fiume Boriysthene (il Dniepr attuale) ... Lui stesso ebbe tre figli, Lipoxais (variante Nitoxais), Arpoxais e in ultimo Kolaxais. Quando erano in vita caddero dal cielo sulla terra Scizia degli oggetti d'oro: un carro, un giogo, un'ascia e una coppa (ἄροτρον τε καὶ ζυγὸν καὶ σάγαριν καὶ φιάλην). A questa vista il più anziano si affrettò a prenderli ma quando arrivò l'oro si mise a bruciare. Così si ritirò e il secondo si fece avanti ma senza migliore successo. Avendo i primi due rinunciato all'oro bruciante, sopraggiunse il terzo e l'oro si spense. Lo prese con sé e i suoi due fratelli, davanti a questo segno, abbandonarono la regalità interamente all'ultimogenito. Da Lipoxais sono nati quegli Sciti che sono chiamati la tribù (γένος) degli Aukhatatai; da Arpoxais quelle dette Katiaroi e Traspies (variante: Trapies, Trapioi) e in ultimo, dal re, quelle dette Paralatai; ma tutte insieme si chiamano Skolotoi, dal nome del loro re»

Mi sembra certo che bisogna, al pari di E. Benveniste, rendere γένος con «tribù». Gli Sciti contano quattro tribù, una delle quali è la tribù capo. Ma tutte hanno realmente o idealmente la stessa struttura: è chiaro infatti che questi quattro oggetti si riferiscono alle tre attività sociali degli Indiani e degli «Iranici dell'Iran»; il carro e il giogo (E. Benveniste ha analizzato un composto avestico che associa queste due parti della meccanica dell'aratura) evocano l'agricoltura; l'ascia era con l'arco l'arma nazionale degli Sciti; altre tradizioni scitiche conservate da Erodoto, come pure l'analogia coi dati indo-iranici conosciuti, incoraggiano a vedere nella coppa lo strumento e il simbolo delle offerte culturali e delle bevande sacre.

La forma ben distinta che Quinto Curzio (VII, 8, 18-19) dà alla tradizione, conferma questa esegesi funzionale; egli fa dire agli ambasciatori degli Sciti che cercavano di convincere Alessandro Magno a non attaccarli:

«Sappi che abbiamo ricevuto dei doni: un giogo per buoi, un carro, una lancia, una freccia e una coppa (iugum bovim, aratrum, hasta, sagitta et patera). Ce ne serviamo con i nostri amici e contro i nostri nemici. Ai nostri amici doniamo i frutti della terra che ci procu-

ra il lavoro dei buoi; con essi offriamo agli dèi libagioni di vino; quanto ai nostri nemici, li attacchiamo da lontano con la freccia e da vicino con la lancia».

4. LA FAMIGLIA DEGLI EROI NARTI

È interessante vedere sopravvivere questa struttura ideologica della società nell'epopea popolare dei moderni Osseti, che ci è nota in frammenti ma in numerose varianti da circa un secolo e che una grande impresa folklorica russo-osseta, da circa quindici anni, ha sistematicamente raccolto. Gli Osseti sanno che i loro eroi dei tempi antichi, i Narti, erano divisi essenzialmente in tre famiglie.

«I Boriatæ - dice una tradizione pubblicata da S. Tuganov nel 1925 - erano ricchi in armenti; gli Alægataæ erano forti per intelligenza; gli Æxsærtægkatæ si distinguevano per eroismo e vigore ed erano forti per i loro uomini».

I dettagli del racconto che giustappongono od oppongono a due a due queste famiglie, soprattutto nella grande collezione degli anni '40, confermano pienamente queste definizioni.

Il carattere «intellettuale» degli Alægataæ riveste una forma arcaica, non appaiono che in circostanze uniche ma frequenti: è nella loro casa che hanno luogo le solenni bevute dei Narti in cui si producono le meraviglie di una Coppa magica detta la «Rivelatrice dei Narti».

Quanto agli Æxsærtægkatæ, grandi smargiassi ad effetto, è rimarchevole che il loro nome sia un derivato del sostantivo *æxsar(t)* «bravura», che è, con le alterazioni fonetiche previste nelle parlate scitiche, la stessa parola del sanscrito *kṣatrā*, nome tecnico, come abbiamo visto, del fondamento della classe guerriera.

I Boriatæ e il principale tra essi, Buræfærnyg, sono costantemente e caricaturalmente i ricchi, con tutti i rischi e i difetti della ricchezza e in più, in opposizione ai poco numerosi Æxsærtægkatæ, sono una moltitudine di uomini.

5. GLI INDOEUROPEI E LA TRIPARTIZIONE SOCIALE

Riconosciuta così come retaggio comune indo-iranico, questa dottrina tripartita della vita sociale è stata il punto di partenza di un'inchiesta che prosegue da più di vent'anni e che ha portato a due ri-

sultati complementari che possono riassumersi in questi termini: 1) al di fuori degli Indo-Iranici i popoli indoeuropei conosciuti in età antica o praticavano realmente una divisione di questo tipo oppure, nelle leggende in cui spiegano le proprie origini, ripartivano i loro cosiddetti «componenti» iniziali fra le tre categorie di questa stessa divisione: 2) nel mondo antico, dal paese dei Seres alle Colonne d'Ercole, dalla Libia e dall'Arabia agli Iperborei, nessun popolo non indoeuropeo ha esplicitato praticamente o idealmente una tale struttura o se l'ha fatto è stato dopo un contatto preciso, localizzabile e databile, che ha avuto con un popolo indoeuropeo. Ecco qualche esempio a sostegno di questa proposizione.

6. LE CLASSI SOCIALI PRESSO I CELTI

Il caso più completo è quello dei più occidentali tra gli Indoeuropei, i Celti e gli Italici, il che non è sorprendente una volta che si è prestata attenzione (J. Vendryes, 1918) alle numerose corrispondenze che esistono nel vocabolario della religione, dell'amministrazione e del diritto, tra le lingue indo-iraniche da una parte e quelle italo-celtiche dall'altra.

Se si ordinano i documenti che descrivono lo stato sociale della Gallia pagana decadente conquistata da Cesare, insieme ai testi che ci informano sull'Irlanda poco prima della sua conversione al cristianesimo, ci appare sotto il **rīg* (l'esatto equivalente fonetico del sanscrito *rāj-* o del latino *rēg-*), un tipo di società così costituita:

1) Al di sopra di tutti e forte oltre ogni limite, quasi super-nazionale come la classe dei brahmani, vi è la classe dei *druidi* (**dru-uid*), cioè dei sapienti, sacerdoti, giuristi, depositari della tradizione.

2) Segue poi l'aristocrazia militare, unica proprietaria del suolo, la *flaith* irlandese (cf. il gallico *vlato-* e il tedesco *Gewalt*), propriamente la «potenza», esatto equivalente semantico del sanscrito *kṣatrá*, essenza della funzione guerriera.

3) Infine, gli allevatori, i *bó airig* irlandesi, uomini liberi (*airig*) che si definiscono solamente come possessori di vacche (*bó*). Non è sicuro né probabile, come è stato proposto, (A. Mcillet e R. Thurneysen hanno preferito un'etimologia puramente irlandese) che questa ultima parola, *aire* (genitivo *airech*, plurale *airig*) che designa tutti i membri dell'insieme degli uomini liberi (che sono protetti dalla legge,

concorrono all'elezione del re, partecipano alle assemblee - *airecht* - e ai grandi banchetti stagionali) sia un derivato in *-k* di una parola imparentata con l'indo-iranico **ārya* (sanscrito *arya*, *ārya*; antico-persiano *ariya*, avestico *airya*; osseto *læg* «uomo», da **arya-ka-*). Ma poco importa: il quadro tripartito celtico ricopre esattamente lo schema reale o ideale delle società indo-iraniche.

7. I COMPONENTI LEGGENDARI DI ROMA E LE TRE TRIBÙ PRIMITIVE

La Roma storica, benché risalga ad epoca remota, non ha divisioni funzionali: l'opposizione tra patrizi e plebei è di un altro tipo. Senza dubbio è l'effetto di un'evoluzione precoce e la divisione in tre tribù - anteriore agli Etruschi benché rivestita di nomi d'origine apparentemente etrusca come *Ramnes*, *Luceres*, *Titienses* - era ancora in qualche modo del tipo che studiamo: è ciò che ci suggerisce chiaramente la leggenda delle origini.

Secondo la variante più diffusa, Roma si sarebbe costituita da tre elementi etnici: i compagni latini di Romolo e Remo, gli alleati etruschi condotti a Romolo da Lucumone e i nemici sabini di Romolo comandati da Tito Tazio; i primi avrebbero dato nascita ai *Ramnes*, i secondi ai *Luceres* e i terzi ai *Titienses*.

Ora, la tradizione annalistica colora costantemente ognuno di questi componenti etnici di tratti funzionali: i Sabini di Tazio sono essenzialmente ricchi di armenti; Lucumone e la sua banda sono i primi specialisti dell'arte militare arruolati come tali da Romolo; Romolo è il semi-dio, il *rex-augur* beneficiario della promessa iniziale di Jupiter, il creatore dell'*urbs* e il fondatore istituzionale della *respublica*.

Talvolta la componente etrusca è eliminata, ma l'analisi «tri-funzionale» non viene meno poiché Romolo e i suoi Latini accumulano su loro stessi la doppia specificazione di capi sacri e di guerrieri esemplari ed hanno in loro stessi, come dice Tito Livio (1, 9; 2-4), *deos et virtutem* e non gli mancano temporaneamente che *opes* (e le donne) che saranno loro fornite dai Sabini (cf. Floro, I, 1) i Sabini riconciliati che si trasferiscono a Roma e *cum generis suis avitas opes pro dote sociant*).

Eliminando così gli Etruschi, il dio Marte in persona, nel terzo libro dei *Fasti* di Ovidio (178-199), mette a nudo il movente ideologico dell'impresa che ha portato all'unione dei Romani con i Sabini: «*La*

ricca vicinanza (vicinia dives) non voleva questi generi senza ricchezza (inopes) e non aveva riguardo del fatto che io ero (un dio) la fonte del loro sangue (sanguinis auctor) ... Io ho risentito di questa pena e ho messo nel tuo cuore, Romolo, una disposizione conforme alla natura di tuo padre (patriam mentem, cioè marziale); io ti dico, tregua di sollecitazione, ciò che domandi, saranno le armi a donartelo (arma dabunt)».

Dionigi di Alicarnasso che segue la tradizione delle tre razze, ripartisce tra quelli gli stessi tre vantaggi: le città vicine, sabine o altre, sollecitate da Romolo per mezzo di matrimoni, rifiutano (II, 30) di unirsi a questi nuovi venuti *«Che non sono da considerarsi né per ricchezza (χρήμασι) né per altre imprese (λαμπρὸν ἔργον)»*. A Romolo, relegato così alla sua qualità di figlio di dio e di depositario dei primi auspici, non resta che affidarsi (II, 37) ai militari di professione come l'etrusco Lucumone di Solone, *«Uomo di azione e illustre in materia di guerra»* (τὰ πολέμια διαφανής).

8. PROPERZIO IV, 1, 9-32

Ma è Properzio, nella prima elegia romana (IV-1), che ha dato a questa dottrina delle origini, e nella forma delle tre razze, l'espressione più completa: nel momento in cui nomina, con Romolo, le tre tribù primitive mettendo in risalto le loro etimologie tramite le correlazioni tradizionali coi nomi dei loro eponimi, comincia ad esprimere i caratteri funzionali distintivi, l'«essenza», potremmo dire, della materia prima di ogni tribù: 1) i compagni di Remo e di suo fratello (il nome di Romolo è riservato per coprire la sintesi finale); 2) Lygmon (Lucumo); 3) Tito Tazio.

Il testo di Properzio merita di essere esaminato più da vicino. L'intenzione del poeta all'inizio di questa elegia è di opporre (è un luogo comune dell'epoca) l'umiltà delle origini all'opulenza della Roma di Augusto. Dopo qualche verso che introduce il tema applicandolo al luogo, ecco gli abitanti (versi 9-32), presentati in tre parti ineguali, seguite da una conclusione:

«sulpendio dove si elevava un tempo la povera casa di REMO

10) i (due) fratelli avevano un solo focolare, immenso reame. La Curia, il cui splendore copre oggi un'assemblea di toghe preteste, non conteneva che senatori vestiti di pelle e dalle anime rustiche.

Era la tromba che convocava, per i colloqui, gli antichi cittadini; cento uomini in un prato, tale era spesso il loro senato.

15) Nessuna tela ondulante sulle profondità di un teatro, nessuna scena che esalasse l'odore solenne dello zafferano. Nessuno si curava di andare a cercare dèi stranieri; la folla tremava, attaccata al culto ancestrale.

20) E ogni anno le feste di Pale non erano celebrate che con fuochi di fieno i quali valevano bene le lustrazioni che si fanno oggi giorno grazie a un cavallo mutilato.

Vesta era povera e trovava il suo piacere in asinelli coronati di fiori; delle vacche scarnite portavano in processione degli oggetti senza valore.

Dei maiali ingrassati bastavano per purificare gli stretti crocicchi e il pastore, al suono della cennamella, offriva in sacrificio le interiora di una pecora.

25) Vestito di pelli, l'agricoltore brandiva delle correggie villose: è allora che tengono i loro riti i Fabii, Luperci scatenati.

Ancora primitivo, il soldato non sfavillava sotto delle armi terribili: ci si batteva nudi con dei pali induriti dal fuoco. Il primo campo fu stabilito (pretorio: quartiere del campo intorno alla tenda del generale) da un comandante con un berretto di pelle, LYGMON.

30) E la ricchezza di TATIUS era essenzialmente nelle sue pecore: è da là che si formarono i TITIES, i RAMNES e i LUCERES, originari di Solonio; è da là che Romolo lanciò la sua quadriga di cavalli bianchi»

Il percorso di questo sviluppo è ben chiaro: come una favola verso la sua breve morale, tende verso l'ultimo distico che prima di menzionare il «radunatore» Romolo, nell'apparato dei suoi trionfi, enumera sotto i loro nomi le tre tribù riunite. Al verso 31, *hinc* indica che queste tre tribù provengono da uomini che sono stati precedentemente descritti e in effetti, in accordo con la tradizione erudita, Propertius mette i *Tities* (v. 31) in correlazione con il *Tatius* del verso 30 e i *Luceres* (v. 31) con *Lygmon-Lucumo* (v. 29). Quanto ai *Ramnes* (v.

31), conformemente all'uso dovrebbero essere annunciati simmetricamente alla menzione di Romolo, ma a Romolo è qui riservato il posto di comando di questa società composita (v. 31 e 32) ed è rimpiazzato da *Remus* al verso 9, o insieme a lui in *fratres* al verso 10.

In altre parole, prima di mostrarli trasformati (*hinc...*) sotto Romolo, nei tre terzi della città unificata, Properzio comincia col presentare successivamente, sotto i loro eponimi e nella loro esistenza ancora separata, le tre componenti della futura Roma, nell'ordine: le genti di Remo e di suo fratello; l'etrusco Lucumone e il sabino Tazio. Si spiega così come le feste dei versi 15-26, appartenenti ai futuri Ramnes, siano quelle che la tradizione considera anteriori al sinecismo e praticate già, nel loro isolamento, dai due fratelli.

Ma non è tutto. Non è meno lampante che le tre successive presentazioni delle future tribù siano caratterizzate secondo le tre funzioni a cui è consacrato il presente capitolo:

1) dal verso 9 («*Remo*») al verso 26, il poeta non evoca che il carattere primitivo di un'AMMINISTRAZIONE POLITICA (v. 9-14; semplicità dei «re», di ciò che rappresentava allora il senato e l'assemblea popolare) e di un CULTO (v. 15-26; mancanza di solennità e di dèi stranieri; nell'ordine del calendario rustico - da aprile a febbraio - dei Parilia, Vestalia, Compitalia e Lupercalia, senza alcuno sfarzo).

2) dal verso 27 al verso 29 («*Lygmon*») il poeta evoca le forme primitive della GUERRA che rimangono elementari («*un berretto di pelle*») anche col primo tecnico militare.

3) Nel solo verso 30 («*Tatius*») il poeta evoca la forma puramente pastorale della RICCHEZZA primitiva.

La nettezza delle articolazioni del testo e, in conseguenza, delle intenzioni classificatorie del poeta, il confronto nel distico 29-30 di Lucumo come generale e di Tazio come ricco proprietario di armenti, mettono in risalto il fatto che, benché concepite come componenti etniche, le tre tribù nel pensiero degli eruditi di epoca augustea erano caratterizzate funzionalmente.

I *Ramnes*, raggruppati intorno ai «fratelli», dediti soprattutto al governo e al culto; Lucumone e i *Luceres* come guerrieri; Tito Tazio e i *Tities* (più spesso *Titienses*) come ricchi allevatori.

9. LE DIVISIONI DEGLI IONI

Fra i Greci, almeno gli Ioni e i più antichi ateniesi erano stati inizialmente divisi in quattro tribù definite dal ruolo nell'organizzazione sociale. I nomi tradizionali delle tribù non sono molto chiari, al pari della ripartizione dei nomi nelle quattro funzioni o, come dice Plutarco, nei quattro βίαι «(tipi di) vite», ma questi tipi sono molto probabilmente sacerdoti o funzionari religiosi, guerrieri o «guardiani», agricoltori, artigiani (Strabone VIII, 7, 1; cf. Platone, *Timeo*, 24 A). Plutarco (*Solone* 23), per una falsa etimologia del nome ordinario ricollegato ai sacerdoti, omette i sacerdoti e sdoppia agricoltori e pastori.

È probabile che le tre classi della Repubblica ideale di Platone - filosofi che governano, guerrieri che difendono e il terzo stato che produce ricchezza - con ogni loro armonizzazione morale o filosofica, così prossima talvolta alle speculazioni indiane, siano state ispirate in parte dalle tradizioni ioniche, in parte da ciò che si sapeva allora in Grecia delle dottrine dell'Iran e in parte da quegli insegnamenti dei pitagorici che risalgono senza dubbio al remoto passato ellenico o pre-ellenico.

10. LA TRIPARTIZIONE SOCIALE NEL MONDO ANTICO

A questi schemi concordanti si è cercata invano una replica indipendente nella pratica o nelle tradizioni delle società ugrofinniche o siberiane, presso i Cinesi o gli Ebrei biblici, in Fenicia o nella Mesopotamia sumerica o accadica, o nelle vaste zone continentali adiacenti agli Indoeuropei o penetrate da essi. Ciò che salta agli occhi sono delle organizzazioni indifferenziate di nomadi in cui ognuno è sia combattente che pastore; delle organizzazioni teocratiche di sedentari in cui un re-sacerdote o un imperatore divino è contrapposto ad una massa spezzettata all'infinito ma omogenea nella sua umiltà; oppure ancora delle società in cui lo stregone non è che uno specialista fra tanti altri senza preminenza, malgrado il timore che la sua competenza suscita.

Niente di tutto questo ricorda né da vicino né da lontano la struttura delle tre classi funzionali gerarchizzate e non vi sono delle eccezioni.

Quando un popolo non indoeuropeo del mondo antico, ad esempio del Vicino Oriente, sembra conformarsi a questa struttura è

perché l'ha acquisita sotto l'influenza di uno nuovo arrivato vicino a lui, da una di quelle pericolose bande di Indoeuropei - Luviti, Hittiti, Arya - che nel secondo millennio si sono arditamente sparse lungo diversi percorsi.

È il caso ad esempio dell'Egitto «castale» in cui i Greci del V secolo credevano di aver trovato il prototipo, l'origine delle più vecchie classi funzionali ateniesi che sono state menzionate poco fa. In realtà questa struttura si è formata sul Nilo grazie al contatto con gli Indoeuropei, che apparendo in Asia Minore e in Siria nella metà del secondo millennio prima della nostra era, rivelarono agli Egiziani il cavallo e tutti i suoi usi.

Solamente dopo questa data il vecchio impero dei Faraoni si riorganizza per poter sopravvivere, formandosi ciò che non aveva mai avuto: un'armata permanente e una classe militare. Il più antico testo «multifunzionale» del tipo di quello che sarà conosciuto da Erodoto (*Timeo*) o da Diodoro, è l'iscrizione in cui Thaneni si vanta di aver fatto un vasto censimento per conto del suo Faraone Thutmosis IV (J.H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, *the XVIIIth Dynasty*, 1906, p. 165):

«Mustering of the whole land before his Majesty making an inspection of every body, knowing the soldiers, priests, royal serfs and all the craftsmen of the whole land, all the cattle, fowl and small cattle, by the military scribe, beloved of his lord Thaneni»

Ora, Thutmosis IV (1415-1405) è giusto il primo Faraone che abbia mai sposato una principessa ariana dei Mitanni, la figlia di un re dal nome caratteristico di Artatama. Sembra che la differenziazione di una classe di guerrieri col suo statuto «morale» particolare, unito ad una sorta di alleanza flessibile a una classe ugualmente differenziata di sacerdoti, sia stata la novità degli Indoeuropei e il cavallo e il carro la ragione e il mezzo della loro espansione. Le iscrizioni geroglifiche e cuneiformi ci hanno trasmesso il ricordo del terrore che causarono alle vecchie civiltà questi specialisti della guerra, così arditi e impietosi come quei *conquistadores* che tremila anni più tardi nel Nuovo Mondo comparvero ai capi e ai popoli degli imperi che schiacciarono.

Essi li designavano con un nome - *marianni* - che in effetti gli Indoeuropei usavano: i *máryia*, in cui Stig Wikander seppe riconosce-

re nel 1938 i membri dei «*Männerbünde*» dello stesso tipo studiato da Otto Höfler presso i Germani.

11. TEORIA E PRATICA

La comparazione dei più antichi documenti indoiranici, celtici, italici e greci, se da una parte permette di affermare che gli Indoeuropei avevano una concezione della struttura sociale fondata sulla distinzione e sulla gerarchizzazione delle tre funzioni, dall'altra parte non può insegnare grandi cose sulla forma concreta - o sulle diverse forme - in cui si sarebbero realizzate queste concezioni. Bisogna ora generalizzare ciò che è stato detto più sopra a proposito degli Arya vedici.

È possibile che la società sia stata interamente ed esaustivamente ripartita tra sacerdoti, guerrieri e pastori. Si può anche pensare che la distinzione avesse solamente portato a mettere in risalto qualche *clan* o qualche famiglia «specializzata», depositaria nell'un caso dei segreti efficaci del culto, nel secondo delle iniziazioni e delle tecniche guerriere e nell'ultimo, infine, dei rimedi e delle magie dell'allevamento, mentre il grosso della società, indifferenziata o meno differenziata, si affidava alla direzione degli uni o degli altri, secondo le necessità o le occasioni.

Si è infine liberi di immaginare moltissime forme intermedie, ma queste non saranno che punti di vista dello spirito.

Certi raffronti di cifre sembrano tuttavia rivelare la sopravvivenza di formule molto precise: così, nel *Rgveda* i «33 dèi» riassumono una società divina concepita ad immagine della società arya e sono talvolta scomposti in 3 gruppi di 10, completati da 3 supplementari; oppure, a Roma, le 33 comparse dei *comitia curiata* dei quali 30 (cioè 3 per 10) riassumono le 3 tribù primitive funzionali dei *Ramnes*, *Luceres* e *Titienses*, completate da 3 àuguri.

12. LE TRE FUNZIONI FONDAMENTALI

Così, non è il dettaglio autentico e storico dell'organizzazione sociale tripartita degli Indoeuropei che interessa di più il comparatista, ma il principio di classificazione, il tipo di ideologia che essa ha suscitato, realizzato o formulato, e di cui non sembra essere più rimasta che un'espressione tra tante altre.

Diverse volte nell'esposizione che si è letta è stata incontrata una parola importante: quella di *funzione*, di tre *funzioni*, e bisogna così intendere certamente le tre attività fondamentali assicurate da gruppi di uomini - sacerdoti, guerrieri, produttori - per il sostentamento e la prosperità della collettività.

Ma il dominio delle «funzioni» non si limita a questa prospettiva sociale. Alla riflessione filosofica degli Indoeuropei esse avevano già fornito - come sostantivi astratti, *bráhman*, *kṣatrá*, *vís*, principi delle tre classi nella riflessione filosofica degli Indiani vedici e post-vedici - ciò che può essere considerato, secondo il punto di vista, come un mezzo per esplorare la realtà materiale e morale o come un mezzo per mettere ordine nel patrimonio delle nozioni ammesse dalla società.

L'inventario di queste applicazioni non propriamente sociali della struttura trifunzionale, è stato intrapreso e continuato, dal 1938, da E. Benveniste e da me stesso. Ora, è facile porre sulla prima e sulla seconda «funzione» un'etichetta che copra tutte le sfumature: da una parte il sacro e i rapporti dell'uomo col sacro (culto, magia) e degli uomini tra di loro, sotto lo sguardo e la garanzia degli dèi (diritto, amministrazione), e così pure il potere sovrano esercitato dal re o dai suoi delegati in conformità con la volontà o il favore divino e infine, più generalmente, la scienza e l'intelligenza, allora inseparabili dalla meditazione e dalla manipolazione delle cose sacre; dall'altra parte la forza fisica brutale e l'impiego della forza, uso principalmente ma non unicamente guerriero.

È meno facile delinare in poche parole l'essenza della terza funzione, che ricopre delle province numerose fra le quali intercorrono dei legami evidenti ma la cui unità non comporta un centro ben definito: fecondità umana, animale e vegetale, ma, nello stesso tempo, nutrimento e ricchezza, santità e pace (con le gioie e i vantaggi della pace) e anche voluttà, bellezza e l'importante idea del «gran numero», applicata non solo ai beni (abbondanza) ma anche agli uomini che compongono il corpo sociale (massa). Non sono queste delle definizioni a priori ma insegnamenti convergenti di molte applicazioni dell'ideologia tripartita.

Gli indologi hanno familiarità con questo uso straripante della classificazione tripartita sin dai tempi vedici: per un impulso che ri-

corda, nel suo vigore e nei suoi effetti, la tendenza classificatoria del pensiero cinese - che ha distribuito tra lo *yang* e lo *yin* sia coppie di nozioni solidali che antitetiche - l'India ha messo le tre classi della società, coi loro principi, in rapporto con numerose triadi di nozioni preesistenti o create per la circostanza. Queste armonie, queste correlazioni importanti per l'azione simpatetica a cui tende il culto, hanno talvolta un senso molto profondo, talvolta artificiale e altre volte puerile.

Così, ad esempio, le tre «funzioni» sono distributivamente connesse ai tre *guṇa* (propriamente, «figli») o «qualità» - Bontà, Passione, Oscurità - delle quali la filosofia *sāṃkhya* dice che gli intrecci variabili formano la trama di tutto ciò che esiste; o ancora, nei tre stadi superiori dell'universo, le si vede non meno imperiosamente collegate ai diversi metri e melodie dei *Veda* o ai diversi tipi di bestiame o a comandare minuziosamente la scelta dei diversi tipi di legno con cui saranno fatte le scodelle o i bastoni.

Senza arrivare a questi eccessi di sistematizzazione, la maggior parte degli altri popoli della famiglia presentano aspetti di questo genere che, ritrovandosi molto simili su diverse altre parti del globo, hanno la fortuna di risalire ad antenati comuni, agli Indoeuropei. Non si potrà presentare in questa sede che qualche inventario.

13. TRIADI DI CALAMITÀ E TRIADI DI DELITTI

Da circa vent'anni E. Benveniste ha individuato presso gli Irani e gli Indiani delle formule molto simili in cui un dio è pregato di allontanare, da una collettività o da un individuo, tre flagelli, ognuno dei quali si riconnette a una delle tre funzioni.

Per esempio, in una iscrizione di Persepoli (*Persep.* d 3) Dario domanda ad Ahuramazdā di proteggere il suo impero «dall'esercito nemico, dal cattivo anno e dall'inganno» (quest'ultima parola, *drauga*, nel vocabolario del Gran Re designava soprattutto la ribellione politica, il misconoscimento dei suoi diritti sovrani; ma si riferiva anche al peccato maggiore delle religioni iraniche, la menzogna). Parallelamente, al momento delle cerimonie vediche del plenilunio e del novilunio, una preghiera è dedicata ad Agni, con delle formule che, diversamente allungate dagli autori dei vari libri liturgici (per esempio *Taitt. Saṃh.*, I, 1, 13, 3; *Śat. Brāhm.*, I, 9, 2, 20) hanno questo nucleo comune:

«Conservami dalla soggezione, conservami dal cattivo sacrificio, conservami dal cattivo nutrimento».

L'enunciato indiano è parallelo a quello iranico, con la riserva che, al primo livello, il re achemenide parla di inganno e il ritualista vedico di sacrificio malfatto: questo scarto nei timori corrisponde ad evoluzioni divergenti - da una parte più moraliste e dall'altra più formaliste - delle religioni delle due società.

Mi è stato possibile dimostrare in seguito che i più occidentali tra gli Indoeuropei, i Celti, i cui usi sono talvolta così sorprendentemente simili a quelli vedici, utilizzavano la stessa classificazione tripartita delle maggiori calamità.

La principale compilazione giuridica dell'Irlanda, il *Senchus Mór*, comincia con questa dichiarazione (*Ancient Laws of Ireland*, IV 1873, p. 12): «*Vi sono tre tempi in cui si produce il deperimento del mondo: il periodo della morte degli uomini (morte per epidemia o per carestia, precisa la glossa), la produzione accresciuta di guerra e la dissoluzione dei contratti verbali*». I malanni sono così ripartiti fra le tre zone della salute o del nutrimento, della forza violenta e del diritto.

I Galli non hanno inserito nei loro libri giuridici delle tali formulazioni astratte, ma un testo che parrebbe essere la trasposizione romanzesca di un vecchio mito, il *Cyvranc Lludd a Llevelis* è consacrato all'esposizione delle tre «oppressioni» dell'isola di Bretagna e al modo in cui il re Lludd vi mise fine.

Queste calamità sono: 1) una razza di uomini «saggi» il cui «sapere» è tale che essi intendono per tutta l'isola ogni conversazione, fosse anche a bassa voce, e interferiscono così nel governo e nei rapporti umani; 2) ogni primo maggio ha luogo un terribile duello tra due draghi, il drago dell'isola e il drago straniero che viene a «battersi» col primo, cercando di «vincerlo», e le urla del drago dell'isola sono tali da paralizzare e sterilizzare ogni essere vivente; 3) ogni volta che il re accumula in uno dei suoi palazzi una «provvista di cibarie e di vivande», fosse anche per un anno, un mago ladro giunge la notte seguente e porta via tutto il suo panier. Si osserva ancora una volta come le tre oppressioni si sviluppino qui negli ambiti della vita intellettuale, dell'amministrazione della forza e infine del nutrimento; in più, considerate in

base ai loro agenti e non in base alle vittime, esse definiscono tre delitti: abuso di un sapere magico, aggressione violenta e furto di beni.

Sembra che il più antico diritto romano ugualmente considerasse i delitti privati come incantesimi maligni (*malum carmen, occentatio*), violenza fisica (*membrum ruptum* e *osfractum, iniuria*) e in furto (*furtum*); Platone utilizzava, in un contesto inerente alla tripartizione (*Repubblica*, 413b-414a) e in un modo evidentemente artificiale, prendendolo in prestito senza dubbio da qualche poeta tragico, una distinzione sistematica ed esauriente dei delitti molto simile, in «furto, violenza fisica e incantesimo» (κλοπή, βία, γοητεία).

14. TRE MEDICINE

E. Benveniste ha raffrontato la classificazione avestica dei medicinali (*Vidēvdāt*, VII, 44: medicine del coltello, delle piante e delle formule d'incantesimo) con l'analisi che fa un inno del *Rgveda* sui poteri medici degli dei Nāsanya-Aśvin (X, 39, 3) «*guaritori di chi è cieco* (male misterioso, magico), *di chi è smagrito* (male alimentare) e *di chi ha una frattura* (violenza)».

È lo stesso procedimento che nella III *Pythica* di Pindaro il centauro Chirone insegna ad Asclepio per guarire «*le dolorose malattie degli uomini*» (versi 40-55: incantesimi, pozioni o droghe, incisioni) ed è stato sospettato che dietro questi fatti paralleli si celi l'esistenza di una «dottrina medica» tripartita ereditata dagli Indoeuropei. Se i vecchi testi germanici non applicano questo schema classificatorio ai malanni, ai delitti o ai rimedi, è vero che l'utilizzano in altre circostanze: il *Canto di Skirnir* nell'*Edda* è un piccolo dramma in cui il servitore del dio Freyr costringe, malgrado la sua volontà, la gigantessa Gerðr a cedere ai desideri amorosi del suo maestro.

Inizialmente tenta invano di comprare (*kaupa*) il suo amore con dei regali d'oro (strofe 19-22); poi, non meno inutilmente, minaccia di decapitarla (str. 23-25) con la sua spada (*mæki*); infine al suo terzo tentativo non gli rimane che minacciarla con gli strumenti della sua magia, bacchette (*gumbantein*) e rune (str. 26-37).

15. ELOGI TRIPARTITI

Quando un poeta indiano vuole fare brevemente l'elogio totale di un re, passa in rassegna le tre funzioni in tre parole: così, all'inizio

del *Raghuvamśa* (I, 24) il re Dilāpa merita di essere chiamato padre dei suoi sudditi «*perché assicura loro buona condotta, li protegge e li nutre*». Con delle formule generalmente meno concise, l'epopea irlandese procede allo stesso modo. In un bel testo, il Paese dei Viventi, cioè l'altro mondo, la dimora dei morti divenuti immortali, è caratterizzato dall'assenza di morte in base ai tre aspetti seguenti: «*non vi è né peccato né errore...; vi si mangiano pasti eterni senza servizio; l'intesa regna senza lotte*».

L'originalità del paese meraviglioso consiste nel fatto che tutto è buono e facile, ma questa idea si analizza e si esprime nel pensiero dell'autore soprattutto secondo le tre funzioni (virtù, guerra, abbondanza alimentare); la seconda funzione, di tipo violento, considerata come un male è rifiutata, mentre le altre due sono sviluppate al massimo grado (J. POKÖRNY, «Conlc's abenteuerliche Fahrt» ZCP XVII, 1928, p. 195).

In una simile analisi, per fare l'elogio del re Conchobar, un testo del ciclo degli Ulati dice che sotto il suo regno vi erano «*pace e tranquillità, saluti cordiali*», «*ghiande, grasso e prodotti del mare*», «*controllo, diritto e buona regalità*» (K. MEYER, «Mitteil. aus irischen Handschriften» ZCP, III, 1901, p. 229): cioè il contrario della guerra, della carestia e dell'anarchia, il contrario dei tre flagelli contro i quali il re Dario a Persepoli domanda al gran dio di conservare il suo impero.

16. LE TRE FUNZIONI E LA «NATURA DELLE COSE»

Si può obiettare talvolta che queste formule non siano troppo naturali, così troppo ben modellate sull'uniforme e inevitabile disposizione delle cose perché il loro accumulo e la loro somiglianza provino un'origine comune e l'esistenza di una dottrina caratteristica degli Indoeuropei.

Una riflessione anche elementare sulla condizione umana e sulle risorse della vita collettiva non dovrebbe forse mettere in evidenza, in ogni tempo e in ogni luogo, tre necessità, cioè una religione che garantisca un'amministrazione, un diritto e una morale stabile, una forza protettrice e conquistatrice, infine dei mezzi di produzione, di alimentazione e di gioia? E quando l'uomo riflette sui pericoli che incontra e sulle vie che si aprono alla sua azione, non è ancora a una qualche varietà di questo schema che si riporta? Basta uscire dal mondo indoeu-

ropeo, in cui queste formule sono così numerose, per constatare che, malgrado il carattere necessario e universale dei tre bisogni ai quali si riferiscono, esse non hanno la generalità o la spontaneità che si suppone: al pari della divisione sociale corrispondente, non le si ritrova in alcun testo egizio, sumerico, accadico, fenicio e biblico, né nella letteratura dei popoli siberiani, nè presso i pensatori confuciani o taoisti così inventivi ed esperti di classificazioni.

La ragione è semplice ed elimina l'obiezione: per una civiltà, sentire vivamente e soddisfare dei bisogni impellenti è una cosa; portarli alla chiarezza della coscienza e riflettere su di essi, farne una struttura intellettuale e uno schema di pensiero è tutta un'altra. Nel mondo antico solo gli Indoeuropei hanno fatto questo cammino filosofico e così si percepisce nelle speculazioni e nelle produzioni letterarie di tanti popoli di questa famiglia, che la spiegazione più economica, come per la divisione sociale propriamente detta, è ammettere che il percorso non è stato fatto e rifatto indipendentemente in ogni provincia indoeuropea dopo la dispersione, ma che è anteriore alla divisione ed è opera di pensatori dei quali i brahmani, i druidi e i collegi sacerdotali romani sono in parte i diretti eredi.

17. MECCANISMI GIURIDICI TRIPLICI

Una delle applicazioni più interessanti ma più delicate è quella che in riferimento alla concezione indoeuropea chiarifica presso i diversi popoli (India, Roma, Lacedemoni) i quadri e le regole giuridiche. Lucien Gerschel, ricordando il diritto romano, ha dimostrato che questo, così originale nei suoi fondamenti e nel suo spirito, conserva nelle sue forme un gran numero di procedure in tre varianti a effetti equivalenti (che si spiegano solitamente, ma senza prove, come creazioni successive dell'uso e del pretore) che almeno qualcuna di queste sorprendenti «tripartita» si modella sul sistema delle tre funzioni qui considerate. Citerò uno dei migliori esempi: un testamento può essere fatto con lo stesso valore sia nell'assemblea strettamente *religiosa* dei Comitia Curiata, presieduti dal gran pontefice; sia sul fronte di una *battaglia* davanti ai soldati; sia tramite una *vendita* fittizia a un «*emptor familiae*» (Aulo-Gellio, XV, 27; Gaius, II; Ulpiano, *Reg.* XX, 1). Gerschel non pretende che sia esistito a Roma un «diritto sacerdotale», un «diritto guerriero» e un «diritto economico», o che i tre tipi di

testamento abbiano avuto delle assisi sociali o degli effetti differenti, non più dei tre tipi di affrancamento o delle altre tricotomie giuridiche che si possono interpretare in questo senso.

Questo quadro così incredibilmente frequente, questa triade di possibilità a effetti equivalenti e l'omologia delle distinzioni che si distribuiscono, sembrerebbe attestare, dice Gerschel, che *«i creatori del diritto romano hanno da molto tempo pensato i grandi atti della vita collettiva secondo l'ideologia delle tre funzioni e giustapposto volentieri tre processi, tre decorsi o tre casi di applicazione provenienti ciascuno dal principio (religioso; attualmente o potenzialmente militare; economico) di una delle tre funzioni»*.

18. LE TRE FUNZIONI E LA PSICOLOGIA

La stessa psicologia non sfugge a questo schema. I sistemi filosofici indiani dosano nelle anime, come nella società, dei principi come la legge morale, la passione, l'interesse economico (*dharma, kāma, artha*); Platone attribuisce alle tre classi della sua Repubblica ideale - filosofi governanti, guerrieri, produttori di ricchezze - delle formule di virtù che distribuiscono e combinano la Saggezza, il Coraggio e la Temperanza; in un'espressione apparentemente tradizionale e legata all'intronizzazione dei Re Supremi di Irlanda, la mitica regina Medb, depositaria e donatrice della Sovranità, pone come tripla condizione a chiunque vuole diventare suo marito, cioè re, di *«essere senza gelosia, senza paura, senza avarizia»* (*Táin Bó Cúalnge* ed. Windisch, 1905, pp. 6-7); infine, anche lo zoroastrismo, nei testi brillantemente interpretati da K. Barr, spiega che la nascita dell'uomo per eccellenza, Zoroastro, è stata accuratamente preparata con la combinazione di tre principi, l'uno regale, l'altro guerriero e il terzo carnale.

Si tratta forse di un'applicazione mitica di una credenza antichissima; nei trattati rituali domestici dell'India (*Śāṅkh. G. S.* I, 17, 9; *Pārask. G. S.* I, 9, 5) si consiglia infatti alla donna che vuole concepire un bambino maschio di rivolgersi a Mitra, a Varuṇa, agli Ásvin e a Indra (quest'ultimo accompagnato da Agni o Sūrya, secondo le varianti) e a nessun altro, cioè, come sarà dimostrato nel capitolo seguente, alla lista arcaica indo-iranica degli dèi che incarnano e patrocinano la prima, la terza e la seconda funzione.

19. TALISMANI SIMBOLICI DELLE FUNZIONI

Un'altra via di sviluppo per il pensiero trifunzionale è stata quella del simbolismo: tanto i tre gruppi sociali quanto i loro tre principi sono stati legati figurativamente e solidalmente a degli oggetti materiali semplici, il cui raggruppamento li evocava e li rappresentava. Sembra che dai tempi indoeuropei questa via abbia principalmente portato a due insiemi: una collezione di oggetti talismani e un ventaglio di colori.

Ci si ricordi della leggenda tramite cui gli Sciti, secondo Erodoto, spiegavano le loro origini: gli oggetti d'oro caduti dal cielo - carro e giogo per l'agricoltore, ascia (o lancia o arco) come arma guerriera, coppa culturale - hanno dei valori nettamente classificatori secondo le tre funzioni.

Ora, questi oggetti non erano solamente mitici: erano conservati tutti insieme dal re e ogni anno venivano solennemente portati attraverso le terre scitiche. Anche la leggenda irlandese attribuisce alla penultima razza che avrebbe occupato l'isola, e che in realtà è costituita dagli antichi dèi della mitologia (i Tuatha dé Danann, «Le tribù della dea Dana»), un gruppo di oggetti talismani: il «calderone di Dagda» che conteneva e donava un nutrimento meraviglioso; due armi terribili, la lancia di Lug che rendeva il suo possessore invincibile e la spada di Nuada, al cui colpo niente sopravviveva; la pietra di Fal infine, sede della sovranità, il cui grido rivelava quale dei candidati doveva essere scelto come re (V. HULL «The four jewels of the T.D.D» ZCP, XVIII, 1930, pp. 73-89). Le mitologie vediche e scandinave collegano allo stesso modo dei gruppi di tre oggetti caratteristici a degli dèi che vedremo ben presto e che sono distribuiti secondo le tre funzioni.

20. COLORI SIMBOLICI DELLE FUNZIONI PRESSO GLI INDO-IRANICI

Quanto ai colori simbolici, l'importanza e l'antichità sono già segnalate, per il mondo indo-iranico, dal fatto che i tre (o quattro) gruppi sociali funzionali sono designati in base alla parola sanscrita *varṇa* e alla parola avestica *pištra* (cf. il greco ποικίλος «screziato», russo *pisat'* «scrivere»), che con sfumature diverse designano il colore. Di fatto è un insegnamento costante nell'India che *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra* siano rispettivamente caratterizzati (e le spiegazioni non mancano) dal bianco, il rosso, il giallo e il nero.

Di certo che vi è stata un'alterazione in seguito alla creazione delle caste inferiori ed eterogenee degli *śūdra*, di un antico sistema di cui rimangono tracce nei rituali (*Gobh. G. S.*, IV, 7, 5-7; *Khād. G. S.* IV, 2, 6) e senza dubbio anche uno nel *Ṛgveda* («nero, bianco e rosso è il suo cammino» dice X, 20, 9 di Agni, il più triplice e trifunzionale degli dèi), sistema formato semplicemente da tre colori senza il giallo e dove vi era il nero (o blu scuro) a caratterizzare i *vaiśya*, gli allevatori-agricoltori.

In effetti anche l'Iran ha mantenuto questa ripartizione: una tradizione «mazdeo-zurvanita» che è stata progressivamente stabilita e interpretata da H. S. Nyberg (1929), G. Widengren (1938), S. Wikander (1938) e R. C. Zaehner (1938, 1955) descrive nella cosmogonia l'uniforme dei sacerdoti come bianca, quella dei guerrieri come rossa o variopinta e quella degli agricoltori-allevatori come blu scura. Altri Indoeuropei praticavano lo stesso simbolismo. V. Basanoff ha intelligentemente interpretato in questo senso un rituale hittita di *evocatio* in cui i diversi dèi della città nemica assediata sono pregati di lasciarla e di giungere presso gli assediati attraverso tre cammini - il che suppone tre diverse categorie di dèi - avvolti uno in una stoffa bianca, il secondo in una stoffa rossa e il terzo in una stoffa blu (*Keilschrifturk aus Bogazköi*, VII, 60; J. FRIEDERICK, *Der alte Orient*, XXV, 2, 1925, pp. 22-23).

21. COLORI SIMBOLICI DELLE FUNZIONI PRESSO CELTI E ROMANI

Tra i Celti della Gallia e dell'Irlanda il bianco è il colore dei druidi e il rosso, nell'epopea irlandese, è quello dei guerrieri; a Roma un *Albogalerus* caratterizza il più sacerdote tra i sacerdoti, il *flamen dialis*, mentre il *paludamentum* militare è rosso come il drappo sulla testa del generale o come la *trabea* dei cavalieri o dei sacerdoti armati che sono i *Salii*.

Un sistema completo a tre termini del simbolismo colorato s'incontra due volte nelle istituzioni romane. Il caso più interessante è quello dei colori delle fazioni del circo che assunsero grande importanza sotto l'impero e nella nuova Roma del Bisanzio, ma che sono sicuramente anteriori all'impero e che gli studiosi di antichità romane ricollegano del resto alle origini stesse di Romolo.

Le speculazioni esplicative di questi antichisti sono molteplici e intrise di pseudo-filosofia e di astrologia, ma una di queste, conservata da Giovanni il Lido, *De mens.* IV, 30, si riferisce a delle realtà romane e afferma che questi colori, che sono quattro, in epoca storica erano inizialmente tre (*albatī, russatī, virides*) in rapporto non solo con le divinità Jupiter, Mars e Venus (quest'ultima solo apparentemente sostituita a Flora) i cui valori funzionali sono evidenti (sovranità, guerra, fecondità), ma anche con le tre tribù primitive dei Ramnes, Lucercs e Titienses.

A proposito di questi ultimi si è ricordato più sopra che erano, nella leggenda delle origini, sia componenti etnici (Latini, Etruschi, Sabini) che funzionali (derivati da uomini sacri e governanti, da guerrieri professionisti e da ricchi pastori) e che in un altro passaggio (*De magistrat.* 1, 47) Giovanni il Lido interpreta come paralleli alle tribù funzionali degli Egiziani e degli antichi Ateniesi.

Nel 1942 Jan de Vries raccolse un gran numero di esempi antichi e moderni (religiosi, folklorici e letterari) di questa triade di colori: quasi tutti provenivano dall'area di espansione indoeuropea o dai suoi confini, o dalle regioni che furono esposte all'influenza degli Indoeuropei e alcuni hanno chiaramente un valore classificatorio del tipo qui considerato.

22. LE SCELTE DEI FIGLI DI FERIDŪN

Infine, dei racconti epici, delle leggende o delle narrazioni molto diverse utilizzano ugualmente il quadro trifunzionale. Eccone qualche esempio. La leggenda scitica dei tre figli di Targitaos, il cui ultimogenito raccoglie insieme alla regalità i meravigliosi oggetti d'oro simboli delle tre funzioni, è stata paragonata da M. Molé a una tradizione dell'Iran propriamente detto, relativa ai figli dell'eroe che l'*Avesta* chiama Ōhraētaona, i testi pahlavi Frētōn e i testi persiani Feridūn. Eccola nella traduzione data da M. Molé a un passaggio dell'*Āyātgar i Jāmāspīk*:

«Da Frētōn nacquero tre figli; Salm, Tōz ed Eric erano i loro nomi. Egli li convocò tutti e tre per dire ad ognuno di essi: «Io sto per dividere il mondo tra di voi, che ciascuno di voi mi dica ciò che gli sembra bello affinché io glielo doni». Salm chiese grandi ricchezze,

Tōz il valore ed Eric, su cui era la gloria dei Kavi (cioè il segno miracoloso che distingue il sovrano scelto da Dio) la legge e la religione. Frētōn disse: «Che a ciascuno di voi giunga ciò che ha chiesto». Ed egli donò infatti la terra di Rum a Salm, il Turkestan e il deserto a Tōz e l'Iran e la sovranità sui suoi fratelli a Eric».

Un'interessante variante di Ferdusi giustifica la stessa divisione geografica con un altro criterio, anche se col medesimo senso. Esposti a titolo di prova a uno stesso pericolo (un dragone minaccioso), ognuno dei tre fratelli si rivela in accordo con la propria natura e col proprio «livello funzionale»: Salm fugge, Tōz si precipita ciecamente all'assalto e Iraj evita il pericolo senza combattere, con l'intelligenza e il nobile sentimento che ha della dignità regale della sua famiglia.

23. LA SCELTA DEL PASTORE PARIDE

È un tema simile, presente fra i Greci d'Asia Minore e forse influenzato dagli Indoeuropei di Frigia, che ha fornito la materia del «giudizio di Paride», piacevole racconto dalle pesanti conseguenze poiché è destinato a spiegare come, malgrado la sua ricchezza e il suo valore, Troia finisca per soccombere ai Greci.

Paride, il bel principe pastore, vede giungere presso di sé tre dee (che simboleggiano le tre funzioni) che gli chiedono un giudizio eminente; secondo un tipo di variante (Euripide, *Iphig. Aul.*, V. 1300-1307) ognuna si presenta nell'aspetto del proprio rango e della propria attività: Era, «fiera del letto regale del sovrano Zeus», Atena con l'elmo sul capo e la lancia in mano, Afrodite senza altre armi che la «potenza del desiderio». Secondo un'altra variante (Euripide, *Troiane*, v. 925-931) ogni dea tenta di accattivarsi il giudizio promettendo un dono: Era promette la sovranità sull'Asia e l'Europa, Atene la vittoria e Afrodite la donna più bella.

Paride sceglie male e assegna il premio ad Afrodite, scelta che causerà ben presto il rapimento dell'incomparabile Elena e, malgrado dieci anni di combattimento, la fine di Troia, distrutta da una coalizione di uomini e divinità tra le quali Era ed Atena non saranno le meno accanite.

Questo tipo di racconto ha prosperato sino ai tempi moderni. L. Gerschel ha studiato delle tradizioni svizzere, tedesche ed austriache raccolte nell'ultimo secolo, evidentemente indipendenti dalla leggenda greca, che presentano un giovane uomo che deve scegliere (ma generalmente «bene») fra tre offerte nettamente funzionali; oppure tre fratelli che si spartiscono tre doni funzionali dei quali solo uno, quello della «prima funzione» assicura a chi lo possiede un destino pienamente «buono». Ecco per esempio la forma originale rigorosamente ricostruita da Gerschel, delle leggende tedesche sull'origine dello «Jodeln» (Johlen).

«Res, il vaccaro di Bahilsalp, trova una notte nella capanna tre esseri sovrannaturali in procinto di fare il formaggio: a un certo punto il latticello è versato in tre secchi e nel primo è rosso, nel secondo secchio è verde e nel terzo è bianco. Res apprende che deve scegliere un secchio e berne il latticello; allora uno dei vaccari fantasmi aggiunge: «Se scegli il rosso sarai talmente forte che nessuno potrà combattere con te». Il secondo vaccaro disse a sua volta: «Se tu bevi il latticello di colore verde possiederai molto oro e sarai ricchissimo». Il terzo infine spiegò: «Bevi il latticello bianco e tu sarai Jodeln meravigliosamente». Res rifiutò i due primi doni e si decise per il latticello bianco, diventando un perfetto Jodler».

Gerschel rileva che questa tecnica vocale ha nelle diverse varianti un effetto *magico* (tutte le bestie vengono incontro allo *jodler* e l'accompagnano; tavole e panche danzano nella sua capanna: le vacche si alzano sulle loro zampe posteriori e danzano; la vacca più selvatica si addolcisce e si lascia mungere facilmente, etc.).

24. TALISMANI DI ROMA E DI CARTAGINE

Verso la fine delle guerre puniche Roma ha senza dubbio organizzato su un tale tipo di schema la garanzia della sua vittoria finale: una testa di bue, poi una testa di cavallo (trovate dagli scavatori di Didone sul sito in cui si ergeva, con Cartagine, il tempio della «sua» Giunone) avevano, a detta di loro, garantito alla città africana l'*opulenza* e la *gloria militare*. Ma in virtù della testa d'uomo che gli spalatori di Tarquinio avevano un tempo trovato sul *Campidoglio*, nel sito del fu-

turo tempio di Jupiter O. M, è Roma che detiene la più alta promessa, quella della *sovranità*. L. Gerschel, a cui si deve ancora questa sorprendente interpretazione, ha ricordato che presso gli Indiani vedici uomo, cavallo e bue sono teoricamente i tre tipi superiori delle vittime ammesse per il sacrificio, quelli le cui teste (assieme alle teste delle due vittime inferiori, montone e capro) devono, almeno in apparenza, essere interrate nel luogo in cui si vuole elevare l'importante altare del fuoco, in mancanza del santuario permanente che non esiste in India.

25. I TRE PECCATI DEL GUERRIERO

Come ultimo esempio, riallacciando all'ambito epico la tripartizione dei flagelli e dei delitti ricordati più sopra, citerò un tema di grande estensione letteraria che è stato diversamente spiegato in India, in Scandinavia, in Grecia e in Iran: quello dei peccati di un dio o di un uomo, generalmente (per delle ragioni che analizzeremo nel III capitolo) un personaggio della «seconda funzione», un guerriero.

Indra, il dio guerriero dell'India vedica, è un peccatore. Nei *Brāhmaṇa* e nelle epopee la lista dei suoi errori e dei suoi eccessi è lunga e varia. Ma il quinto canto del *Mārkaṇḍeya Purāṇa* li ha ridotti allo schema delle tre funzioni: Indra uccide prima il mostro Tricefalo, morte necessaria poiché il Tricefalo è un flagello che minaccia il mondo, ma tuttavia morte *sacrilega* poiché il Tricefalo ha il rango di brahmano e non vi è crimine peggiore del brahmanicidio e di conseguenza Indra perde la sua maestà, la sua forza spirituale, *tejas* (1-2). Poi, essendo stato generato il mostro Vṛtra per vendicare il Tricefalo, Indra *s'impaurisce* e contravvenendo alla vocazione propria del guerriero conclude con Vṛtra un patto infido che viola, sostituendo alla forza l'inganno; di conseguenza perde il suo vigore fisico, *bala* (3-11). Infine, tramite un'astuzia vergognosa, assumendo la forma del marito, adesca una donna onesta in *adulterio* e perde così la sua bellezza, *rūpa* (12-13).

L'epopea nordica - Saxo Grammaticus è l'unico a rintracciarne la storia completa, ma lo fa secondo fonti perdute in lingua scandinava - conosce un eroe di tipo molto particolare, Starkaðr (Starcatherus), guerriero modello in ogni punto, servitore fedele e devoto ai re che l'accolgono, salvo che in tre circostanze.

Egli è infatti stato dotato di tre vite successive, cioè di una vita prolungata sino alla misura di tre vite normali, a condizione che in ognuna di esse egli commetta una penalità.

Ora, il quadro di queste tre penalità si distribuisce chiaramente secondo le tre funzioni. Essendo al servizio di un re norvegese l'eroe aiuta criminalmente il dio Othinus (Óðinn) a uccidere il suo signore in un *sacrificio umano* (VII, V, 1-2).

Trovandosi poi al servizio di un re svedese *fugge vergognosamente dal campo di battaglia* dopo la morte del suo signore abbandonandosi, in quest'unica occasione delle sue tre vite, alla paura panica (VIII, V). Servendo infine un re danese, assassina il suo signore procurandosi per mediazione centoventi libbre d'oro, cedendo eccezionalmente per qualche ora all'appetito di questa ricchezza di cui fece altrove, in atti e discorsi, professione di disprezzo (VII, VI, 14).

Essendosi così estinta la sua triplice carriera non gli rimane che cercare la morte ed è ciò che compie in uno scenario grandioso (VIII, VIII). Il carattere e le gesta di Starkaðr ricordano in molti punti quelle di Eracle. Nelle esposizioni sistematiche che sono fatte - relativamente tarde ma non inventate - la vita intera dell'eroe greco (concepito da Zeus e Alcmene durante tre notti) è scandita da tre mancanze che hanno un effetto grave sull'essere dell'eroe e ognuna di queste comporta il ricorso all'oracolo di Delfi (Diodoro, IV, 10-38). 1) Euristeo re di Argo comanda ad Eracle di compiere dei lavori e ne ha il diritto in virtù di una promessa imprudente di Zeus e di un'astuzia di Era: Eracle commette tuttavia l'errore di rifiutare, malgrado l'invito formale di Zeus e l'ordine dell'oracolo. Approfittando di questo stato di *disubbidienza* agli dèi, Era lo colpisce nel suo spirito: egli è così preso dalla demenza ed uccide i suoi bambini, dopo di che ritorna penosamente alla ragione, si sottomette e compie così le Dodici Fatiche, aggravate da altre fatiche (cap. 10-30). 2) Volendosi vendicare di Erito, Eracle attira suo figlio Iphitos in un tranello e lo uccide non in duello ma con l'*inganno* (Sofocle nelle *Trachinie* 269-280 sottolinea il carattere fortemente antieroico di questo sbaglio). Eracle, punito, cade in una malattia psichica da cui non si libera: viene così informato dall'oracolo che deve vendersi come schiavo e rimettere ai figli di Iphitos il prezzo di questa vendetta (cap. 31). 3) Benché infine legittimamente sposato a Deianira, Eracle cerca di sposare un'altra principessa, poi ne rapisce

una terza e la *preferisce alla sua donna*, dal che ne deriva il terribile disprezzo di Deianira, la tunica avvelenata dal sangue di Nesso e i terribili e irrimediabili dolori dai quali l'eroe non può liberarsi, dietro un terzo ordine di Apollo, che con la propria apoteosi, col rogo (cap. 37-38).

Oltraggio a Zeus e disobbedienza agli dèi; morte vile e perfida di un nemico senz'armi; concupiscenza sessuale e oblio della propria donna: i tre errori fatali di questa gloriosa carriera si distribuiscono sulle tre zone funzionali esattamente come i tre peccati di Indra e con la stessa specificazione (concupiscenza sessuale) della terza, alterando l'essere stesso dell'eroe. Ma queste alterazioni, progressive e cumulative nel caso di Indra, sono invece successive nel caso di Eracle: le prime due possono essere riparate mentre la terza trascina alla morte.

In una tradizione avestica, senza dubbio ripensata e ri-orientata dallo zoroastrismo, un eroe di tutt'altro tipo, Yima, è punito per un unico grande peccato (menzogna o, più tardi, orgoglio e rivolta contro Dio e usurpazione degli onori divini) e viene privato in tre tempi dello *x'arənah*, di quel segno visibile e miracoloso della sovranità che Ahura Mazdā pone sul capo di coloro destinati ad essere re. I tre terzi di questo *x'arənah* successivamente sfuggono per collocarsi nei tre personaggi corrispondenti ai tre tipi sociali dell'*agricoltore-guaritore*, del *guerriero* e dell'*intelligente ministro di un sovrano* (*Dēnkart*, VII, 1, 25-32-36; molto più soddisfacente dello *Yašt* XIX, 34-38).

26. IL PROBLEMA DEL RE

Questo rapido *excursus* è sufficiente per mostrare le direzioni e i diversi ambiti in cui l'immaginazione dei popoli indoeuropei ha utilizzato la struttura tripartita; ancora una volta dobbiamo ora volgerci, come per le altre applicazioni di questa struttura, verso i popoli non indoeuropei del mondo antico per ricercare se intorno a un eroe si è prodotto un tema epico o leggendario, la messa in scena di una lezione morale o politica, la giustificazione colorita immaginifica di una pratica o di uno stato di fatto.

Al momento i risultati dell'inchiesta sono negativi. Da Gilgamesh a Sansone, dai grandi Faraoni agli imperatori favolosi della Cina, dalla saggezza araba agli apologhi confuciani, nessun personaggio storico o mitico ha rivestito in alcun modo l'uniforme trifunziona-

le in cui si trovano al contrario molte figure degli Indoeuropei. È dunque probabile che questa divisa sia solo indoeuropea e che solo in questa vasta parte del mondo, e prima della loro dislocazione, gli Indoeuropei abbiano intellettualmente scandagliato, meditato e applicato all'analisi e all'interpretazione della loro esperienza, e infine utilizzato nei quadri della loro letteratura, nobile o popolare, le tre necessità fondamentali e solidali che gli altri popoli si accontentavano di soddisfare.

Terminando quest'esposizione molto generale vorrei sottolineare ancora che il riconoscimento di questo fatto così importante non ci fornisce il mezzo per rappresentare lo stato sociale effettivo o le istituzioni (senza dubbio variabili da provincia a provincia) degli «Indoeuropei comuni».

Noi non possediamo che un principio, uno dei principi e dei quadri essenziali. Una delle questioni più oscure rimane ad esempio il rapporto fra le tre funzioni e il «re», del quale ci è assicurata l'esistenza antichissima nella parte senza dubbio più conservatrice degli Indoeuropei, cioè presso gli indiani vedici (*rāj-*), i latini (*rēg-*) e i celti (*rīg-*).

Questi rapporti sono diversi sui tre domini e su ognuno vi è stata una variazione nei luoghi e nei tempi. Risulta così qualche fluttuazione nella rappresentazione e definizione delle tre funzioni e notoriamente della prima: o il re è superiore, o per lo meno esterno alla struttura trifunzionale, e allora la prima funzione è centrata sulla pura amministrazione del sacro, sul sacerdote piuttosto che sul potere, sul sovrano e i suoi ministri; oppure il re (re-sacerdote più che governatore) è al contrario il più eminente rappresentante di queste funzioni.

Oppure si presenta una mescolanza variabile di elementi presi dalle tre funzioni e in special modo dalla seconda, dalla funzione e dalla classe guerriera da cui solitamente proviene: il nome differenziale dei guerrieri indiani, *kṣatriya*, non ha forse per sinonimo quello di *rājanya*, derivato dalla parola *rājan*?

Queste difficoltà, insieme ad altre, potranno essere meglio formulate, se non risolte, quando avremo indirizzato lo studio su ciò che fu l'armatura più solida del pensiero di questa società arcaiche: il sistema divino, la teologia e i suoi prolungamenti mitologici ed epici.

§ 1. V.M. APTE, «Were castes formulated in the age of the Rig Veda?», *Bull. of the Deccan College Research Institute*, II, pp. 34-36. Per *bráhman* vedi L. RENOU, «Sur la notion de bráhman», *JA*, CCXXXVII, 1949, pp. 1-46. Questa interpretazione, facile da conciliare con i fatti iranici segnalati da W.B. HENNING, «Brahman», *TPS*, 1944, pp. 108-118, rende caduco il senso ammesso nel mio *Flamen-Brahman* (1935). Il «Brahman» di P. THIE-ME, *ZDMG*, 102, 1952, non ha fatto avanzare l'analisi e non altera il risultato dello studio di Renou. Circa i rapporti del *brahman* e del *flamen*, vedi la mia discussione con J. GONDA (*Notes on Brahman*, 1950) in *RHR*, CXXXVIII, 1950, pp. 255-258 e CXXXIX 1951, pp. 122-127; riprenderò prossimamente la questione di questi rapporti. Come *xšaθra* in avestico, *kšatrí* è ambiguo in vedico e appartiene per certi impieghi al vocabolario del «primo livello»; ma la concordanza dell'uso classificatorio del sanscrito *kšatriya* per designare l'uomo del secondo livello, di *Xšaθra* come nome dell'arcangelo sostituito nello zoroastrismo a Indra, dio del secondo livello (vedi qui sotto II § 8) e infine di *Æxsart-æg* come nome della famiglia degli uomini differenzialmente «forti» nell'epopea degli Osseti (vedi sotto, 4), garantisce che fin dai tempi indo-iranici questo termine fosse una designazione tecnica dell'essenza del secondo livello.

§ 2. DUMÉZIL, «La préhistoire indo-iranienne des castes», *JA*, CCXVI, 1930, pp. 109-130. BENVENISTE, «Les classes sociales dans la tradition avestique», *JA*, CCXXI, 1932, pp. 117-134; «Les mages dans l'ancien Iran», *Publ. de la Soc. des Études Iranienes*, n. 15, 1938, pp. 6-13; «Traditions indo-iranienes su les classes sociales», *JA*, CCXXX, 1938, pp. 529-550; H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, pp. 89-91; DUMÉZIL, *JMQ*, pp. 41-68 (= *JMQ* it. pp. 24-45).

§ 3. L'interpretazione è stata progressivamente costituita negli articoli e nei libri citati al § 2, partendo da una suggestione di A. CHRISTENSEN, *Le premier homme...* I, 1918, pp. 137-140.

§ 4. *JMQ*, pp. 55-56 (= *JMQ* it., p. 35). Sulle tradizioni degli Osseti vedi il mio *Légends sur les Nartes*, 1930, e il risultato delle grandi inchieste degli anni '40 pubblicate in *Osetinskije Nartskije Skazanija* (Dzaužikau), 1948 (in osseto: *Narty kauldžitæ* ibid. 1946). Il testo citato di Turganov è nell'articolo «Kto takie Narty?», *Izv. Oset. Instit. Kraevedenija*, I (Vladikavzak), 1925, p. 373.

§ 5. Vedi la mia *Lezione Inaugurale* al Collège de France (1949), pp. 15-19 e BGDSL, 78, 1956, p. 175-178.

§ 6. *JMQ*, pp. 110-123 (= *JMQ* it. pp. 77-87). Sette anni più tardi, dopo la guerra, T.G.E. POWELL ha ripreso la mia dimostrazione, «Celtic Origins: a Stage in the Enquiry», *J. of the R. Anthropol. Institute*, 78, 1948, pp. 71-79: «Of greatest interest is the recognition of a threefold division of society

among the peoples concerned [Indiani, Italici, Celti], providing in the highest rank a class of learned and sacred men, in the second warriors, and in the lowest the ordinary people» etc. Circa il nome di *aire* apparentato ad *arya*, io credo che bisogna rinunciare all'etimologia che accosta il nome dell'eroe irlandese *Eremon* al dio indo-iranico *Aryaman* (vedi sotto III § 6) e in conseguenza sopprimere l'ultimo capitolo del mio *Troisième Souverain*, 1949.

§ 7-8. Questa analisi è stata fatta progressivamente in JMQ, pp. 129-154 (= JMQ it., pp. 90-107); NR, pp. 86-127. (= JMQ it. pp. 230-263); JMQ IV, pp. 113-134. In parte qui riproduco il riassunto de *L'heritage...* pp. 127-130 e 190-209. Gli Umbri distinguevano nella società i rappresentanti delle tre funzioni: «*Ner - et uiro - dans les sociétés italiques*», REL, XXXI, 1953, pp. 183-189.

§ 8. Delle obiezioni a questa analisi sono state lungamente esaminate in NR, cap. II (= JMQ it. pp. 230-262), riassunto in *L'heritage...* pp. 196-201 e 229-231. Ho anche fatto notare che se *Ramnes* è utilizzato - «superbum Rhamnetem» - come nome proprioda Virgilio (*Aen.*, IX, 327) è per designare un *rex* e un *augur*; che *Lucer*- sembrerebbe essere all'origine del nome della gens *Lucretia*, una delle più militari delle leggende dei primi tempi della Repubblica (e proprietaria del cognome *Tricipitinus*, che senza dubbio allude a un mito del Tricefalo); che il radicale di *Titiense*s (F. BÜCHELER, *Kl. Schr.*, III, 1930, pp. 75-80) si trova in altre parole in rapporti diversi ma convergenti con la fecondità, l'amore, la voluttà: questo conferma l'orientamento differenziale di ognuna delle tribù verso una delle tre funzioni. Ho infine ricercato delle allusioni letterarie alle «tre funzioni» e ai loro rappresentanti, come componenti di Roma o di altre società concepite a sua immagine: JMQ IV, pp. 121-136; REL, XXIX, 1951, pp. 318-329; ma i testi degli storici e quello di Properzio sono sufficienti. La questione dell'autenticità della fusione dei Latini e dei Sabini alle origini di Roma è connessa a questa ma differente, vedi sotto, II § 17, nota.

§ 9. JMQ, pp. 252-253 (=JMQ it., pp. 269-270); in compenso le classi doriche sono di un altro tipo, malgrado JMQ, pp. 254-257 (soppresso in JMQ it.). Un recente studio di MARTIN P. NILSSON sulle Phylae ioniche (*Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, 1951, pp. 143-149) presenta delle difficoltà che esaminerò altrove. L.R. PALMER ha brillantemente proposto di riconoscere la tripartizione sociale indoeuropea nei testi micenei: TPS, 1954, pp. 18-53; *Achaean and Indoeuropeans, an Inaugural Lecture*, Oxford 1954, pp. 1-22. Quanto ai «tre stati» della Repubblica di Platone, vedi JMQ, pp. 257-261 (= JMQ it. pp. 170-171): «*Se le più antiche tradizioni degli Ioni conservano il ricordo di una divisione funzionale quadripartita della società (sacerdoti, guerrieri, agricoltori, artigiani), la città ideale di Platone non potrebbe forse essere, nel senso più stretto, una reminiscenza indoeuropea? Essa è costituita dalla concatenazione armoniosa di tre funzioni, τὸ φυλακικόν o βουλευτικόν, τὸ ἐπικουρικόν, τὸ χρηματιστικόν* «custo-

dum genus, auxiliarii, quæstuarii», come traduce Marsilio Ficino, cioè i filosofi che governano, i guerrieri che combattono e il terzo-stato, agricoltori e artigiani riuniti, che crea la ricchezza. La solidarietà dei primi due gruppi al di sopra del terzo è fortemente marcata, ma soprattutto l'originalità di ciascuno: ogni stato agisce conformemente alla sua definizione, οἰκειοπραγία, evita la confusione, πολυπραγμοσύνη, e la Giustizia, fine ultimo della vita politica, è assicurata. A ognuno degli stati corrisponde infine una «formula di virtù» particolare: il terzo stato deve essere temperante, σώφρων; alla temperanza i guerrieri devono aggiungere il coraggio, ἀνδρεία; i «guardiani» saranno inoltre saggi, σοφοί. Tutto questo fa immaginare, per quel po' che li si è praticati, i trattati politico-religiosi dell'India: stessa definizione dei tre stati sociali; stessa solidarietà dei primi due, ubhe vīrye; stesso anatema contro la confusione, varṇānām saṁkaram; stessa esortazione ad attenersi al modo di azione a cui si appartiene, stessa distribuzione dei doveri e delle virtù dello stato. I legislatori indiani e la Repubblica si fanno eco: non è forse perché essi recitano la medesima canzone ancestrale?... Che si pensi a tutte le vie per le quali questa «filosofia indoeuropea» tripartita ha potuto discendere fino a Platone: non solo le tradizioni sulle origini degli Ioni, ma i contatti molteplici con quel conservatore di dottrine, non ariane, ma anche ariane, che fu l'impero degli Achemenidi; l'orfismo, in cui dei frammenti della scienza dei sacerdoti traci e frigi si sono depositati e in cui non mancavano le triadi; il pitagorismo, su cui Henri Hubert ci invitava, vent'anni or sono, a non trascurare le componenti «iperboree»; infine il folklore...» Cf. qui sotto § 18, per le applicazioni psicologiche della divisione tripartita nell'India e in Platone.

§ 10. Cf. i riferimenti al § 5. Sui marianni (egiziano *ma-ra-ya-na*; cuneiforme *mar-ya-an-nu*; forse come l'ha proposto Albright, dall'accusativo plurale *arya māryān* + la terminazione *hurrita -ni*), vedi R.T. O'CALLAGHAN, «New light on the Maryannu as chariot-warrior», *Jh. f. kleinasi. Forschung*, 1951, pp. 308-324. I libri fondamentali quelli di S. WIKANDER, *Der arische Männerbund*, 1938 e H. LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, 1939, da confrontare con O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, 1934. Una delle grosse differenze tra il «Männerbund» degli Indiani e quello dei Germani consiste nel fatto che il primo appartiene a Indra (non a Varuṇa), mentre il secondo a Ódinn (e non a Þórr): effetto dell'evoluzione della «funzione guerriera» presso i Germani (cf. II § 22); vedi MDG, p. 92, n. 1 e più specificatamente, J. DE VRIES, *Altgerman. Rel. - Gesch.*, II, 1957, §§ 405-412.

§ 11. Un'interpretazione delle corrispondenze del tipo «33» fra Roma e l'India vedica è proposta in JMQ IV, pp. 156-170 (= JMQ it., pp. 389-405), *L'heritage...*, pp. 213-227. I «33 dèi» vedici sono ripartiti fra i tre piani del mondo (JMQ IV, pp. 30-33; riassunto in DIE, pp. 7-9) essi stessi in rapporto con le tre funzioni (JMQ, p. 65 = JMQ it. pp. 42-43). Il carattere indo-iranico dei «33 dèi» è garantito dalla concezione avestica dei «33 *ratu*» (spiriti pro-

tettori o prototipi delle diverse specie di esseri): JMQ IV, pp. 158-159 (=JMQ it., pp. 294-395), secondo J. Darmesteter e S. Wikander.

§ 12. È nel suo articolo «Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales», JA, CCXXX, 1938, pp. 529-549, che E. BENVENISTE ha per la prima volta mostrato, al di fuori dell'India vera e propria in cui il fatto era ben conosciuto, che l'ideologia tripartita supera largamente l'organizzazione sociale che finalmente non appare più se non come un'applicazione particolare. Come disse all'inizio di un altro articolo, per riassumere l'insegnamento di questo («Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques» RHR, CXXXIX, 1945, p. 5): *«La divisione della società in tre classi, sacerdoti, guerrieri, agricoltori, è un principio di cui gli Indo-Iranici avevano piena coscienza e che presentava ai loro occhi l'autorità e la necessità di un fatto naturale. Questa classificazione regge così profondamente l'universo indo-iranico che il suo dominio reale supera largamente le enunciazioni esplicite degli inni e dei rituali. Si è potuto dimostrare [JA, 1938, p. 529 e segg.] che varie rappresentazioni sono state conformate e che sono fuori dalla sfera propria del sociale, al punto che ogni definizione di una totalità concettuale tende inconsciamente a riflettere il quadro tripartito che organizza la società degli uomini. Da parte sua, G. Dumézil, in una serie di brillanti studi ha riportato sino alla comunità indoeuropea l'origine di questa classificazione, scoprendola nei miti e nelle leggende dell'Europa occidentale antica e principalmente - è l'oggetto del suo libro Jupiter, Mars, Quirinus - nella religione romana»*. Le posizioni variabili della «tecnica» in rapporto alla tripartizione sociale sono esaminate in «Les métiers et les classes fonctionnelles chez divers peuples indoeuropéens» che sarà pubblicato quest'anno in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*.

§ 13. BENVENISTE, «Traditions indo-iran. sur les classes sociales», JA CCXXX, 1938, pp. 543-545; DUMÉZIL, «Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indoeuropéens», *Latomus*, XIV, 1955, pp. 173-185.

§ 14. BENVENISTE, «La doctrine médicale des Indo-Européens», RHR, CXXX, 1945, pp. 5-12; Dumézil, *art. cit.* al paragrafo precedente, p. 184, n.2.

§ 15. JMQ, pp. 114-115 (= JMQ it., p. 80)

§ 17. «Les trois fonctions et le droit romain selon L. Gerschel», frammenti di una memoria inedita di L. G., pubblicata in appendice a JMQ IV, pp. 170-176.

§ 18. Per Platone e l'India vedi JMQ, pp. 259-260 (=JMQ it., pp. 171-172) *«Dopo aver scoperto la formula tripartita della società, Platone si volge sull'individuo, sull'«Uno umano» e in questo microcosmo ritrova gli stessi elementi in una stessa gerarchia, le stesse condizioni di armonia comandano le medesime virtù. L'uomo giusto, dal punto di vista della giustizia, non differisce in niente dallo Stato giusto; ha in sé l'equivalente dei saggi, dei guerrieri, degli uomini ricchi: questi sono i principi della conoscenza, della*

*passione e dell'appetito, τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν; che egli subordina in modo tale che il secondo aiuti il primo, in modo che i due primi dominino insieme questo temibile terzo che è in ogni uomo la parte più considerevole dell'anima e che è per natura insaziabile di ricchezze; poiché apre alla saggezza, al coraggio e alla temperanza gli spazi spirituali che convengono a loro: egli sarà ciò che deve essere. Allo stesso modo l'India, con l'instabilità delle rappresentazioni e delle formulazioni che le è propria, compone l'anima o meglio l'involucro dell'anima, di tre guṇa al pari della società e dell'universo: queste qualità, che furono inizialmente luce, crepuscolo e tenebra, sattva, rajas e tamas, sia per la loro presenza isolata che per la loro combinazione, costituiscono gli individui e lo Stato: talvolta il senso della legge morale, della passione e dell'interesse, dharma, kāma e artha, si uniscono in una triade equivalente a quella dei guṇa e il loro equilibrio lodevole o biasimevole definisce i tipi umani; talvolta, seguendo uno schema prettamente indiano, è la conoscenza serena, l'attività inquieta o l'ignoranza fonte di errori, che si disputano il nostro effimero edificio e questa semplice enumerazione disegna una terapeutica...» Per l'Irlanda e la regina Medb vedi JMQ, pp. 115-116 (= JMQ it., pp. 80-82); è la stessa Medb che commenta chiaramente la sua seconda e terza esigenza: il suo sposo dovrà essere valeroso in guerra e anche generoso di beni quanto lei; circa la prima si spiega in questi termini: non bisogna che mio marito sia geloso poiché «non sono mai stata senza un uomo nell'ombra di un altro» - allusione alle costanti competizioni intorno alla regalità irlandese che Medb incarna e conferisce. Nella lontana posterità di Platone, Claudiano, *De quarto consul. Hon.*, espone magnificamente la teoria della tre parti dell'anima (o delle tre anime) e ritrova, v. 259, una formula analoga alle tre esigenze di Medb (ma col «timore» al primo livello: *si metuis, si praua cupis, si duceris ira; seruitii patiere iugum...* - Per «Zoroastro tripartito» vedi K. BARR, «Irans profet som τέλειος ἄνθρωπος», *Festkr. til L.L. Hammerich*, 1952, pp. 26-36.*

§ 19. Per il talismano dei Tuatha Dé Danann, vedi JMQ, cap. VII (sopprimendo le pagine 241-245). Per gli oggetti vedici (la Vacca magica per il dio-cappellano Bṛhaspati, due cavalli bai per Indra, il carro a tre ruote che serve agli Aśvin per portare la loro benevolenza al mondo: p. es. *RV*, I, 161, 6) e scandinavi (l'anello magico per Óðinn, il martello per Þórr, il cinghiale dalle setole d'oro per Freyr) vedi *Tarpeia*, IV («Mamurius Veturius»), pp. 205-246.

§ 20. Nei rituali vedici vi sono tracce di un'antica assegnazione del nero ai vaiśya: per costruire la sua casa un indiano sceglie un suolo diversamente colorato, bianco per un brahmano, rosso per uno kṣatrya e per un vaiśya, giallo secondo certi trattati (*Āśvalāyana G.S.*, II, 8, 8) e nero secondo altri (*Gobhila G.S.*, 7, 7; *Khādīra G.S.*, IV, 2, 12). Per la tradizione iranica vedi in ultimo luogo ZAEHNER, *Zurvan*, 1955, pp. 118-125 (testo del *Grande Bundahišn* e del *Dēnkart*, pp. 321-336 e 374-378). Per il rituale hittita vedi BASANOFF, *Euocatio*, 1947, pp. 141-150.

§ 21. DUMÉZIL, *Rituels...*, cap. III («Albati, russati, virides») e IV («Vexillum caeruleum»); J. DE VRIES, «Rood, wit, zwart», *Volkskunde*, II, 1942, pp. 1-10.

§ 22. MOLÉ, «Le partage du monde dans la tradition des Iraniens», *JA*, CCXL, 1952, pp. 456-458.

§ 23. DUMÉZIL, «Les trois fonctions dans quelques traditions grecques» *Éventail de l'histoire vivante* (= *Mél. L. Febvre*), I, 1954, pp. 25-32, dove sono studiate in questo senso il «Kroisos-Logos» di Erodoto e certe forme dell'apologo di Mida e del Sileno; L. GERSCHEL, «Sur un schème trifonctionnel dans une famille de légendes germaniques», *RHR*, CL, 1956, pp. 55-92, in cui sono esaminati due tipi imparentati di leggende, una che comporta l'opzione proposta a un individuo fra tre «offerte funzionali» (es. l'origine di «Jodeln» citata nel testo) e l'altra che presenta tre fratelli che si spartiscono tre doni funzionali il cui valore si rivela disuguale a vantaggio del dono della prima funzione (es. il gruppo di leggende di cui Ch. PRÉVOT D'ARLINCOURT, *Le Pèlerin*, III, 1842, pp. 268-291 ha pubblicato un buon esempio).

§ 24. L. GERSCHEL, «Structures augurales et tripartition fonctionnelle dans la pensée de l'ancienne Rome», *JP*, 1952, pp. 47-77. L'estrema antichità e il carattere indoeuropeo di certe concezioni e pratiche augurali di Roma (la parola *augur* è indoeuropea) sono state stabilite in diversi articoli: «L'inscription archaïque du Forum et Cicéron, *De divin.*, II, 36», *RSR*, XXXIX-XL (= *Mél. J. Lebreton*, I), 1951, pp. 17-29, prolungata da «*Le iuges auspicium et les incongruités du taureau attelé de Mugdala*», *NC*, V, 1953, pp. 249-266; *Rituels...*, cap. II («Aedes rotunda Vestae»); «Les trois premières régions du ciel de Martianus Capella», *Coll. Latomus*, XXIII (= *Homm. A M. Niedermann*), 1956, pp. 102-107. Sulla parola *augur* e la sua preistoria indoeuropea, vedi «Remarques sur *augur, augustus*», *REL*, XXXV, 1957, pp. 126-151.

§ 25. *Aspects...*, p. 63-101 («Les trois péchés du guerrier»). Citiamo ancora L. GERSCHEL, «Coriolan», *Éventail de l'histoire vivante* (= *Mél. L. Febvre*), II, 1954, pp. 33-40: Coriolano, accampatosi davanti a Roma, resiste alle ambasciate dei suoi *compagni d'arme*, poi a quella di *tutto il corpo sacerdotale* rivestito delle sue insegne sacre e con gli strumenti di culto, ma cede alla terza, a quella di *tutte le donne di Roma che portano i loro bambini* - la «parte germinativa» di Roma - condotte dalla sua propria madre e da sua moglie.

§ 26. Sulla diversità delle posizioni del re in rapporto alle tre funzioni, vedi la mia comunicazione al VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma 1956), «Le rex et les *flamines maiores*», riassunta negli *Atti...*, 1956, pp. 118-120. Sul re germanico nella prospettiva trifunzionale vedi J. DE VRIES, «Das Königtum bei den Germanen», *Saeculum*, VII, 1956, pp. 289-309.

Capitolo secondo

Le teologie tripartite

1. ESPRESSIONE TEOLOGICA DELL'IDEOLOGIA DELLE TRE FUNZIONI

Le teologie dei diversi popoli indoeuropei non sono essenzialmente degli accumuli incoerenti di dèi stratificati dai flussi e riflussi fortuiti della storia. In ogni luogo su cui siamo sufficientemente informati è facile riconoscere un gruppo centrale di divinità solidali che si definiscono le une con le altre e che si spartiscono le province del sacro, secondo il piano spiegato nel capitolo precedente. Questi gruppi sono stati per lungo tempo, a seconda dei casi, trascurati, negati o mal compresi.

Il loro riconoscimento - e notoriamente quello del gruppo italico e mitanno di cui si discusse inizialmente (1938, ma soprattutto a partire dal 1945) - è all'origine dei principali progressi dei nostri studi; all'origine anche di numerose discussioni spesso gradevoli, talvolta penose, ma generalmente utili, tra il comparatista e lo specialista dei diversi ambiti.

2. GLI DÈI CARATTERISTICI DELLE TRE FUNZIONI NEGLI INNI E NEI RITUALI VEDICI

I sacerdoti dell'India vedica, in un certo numero di circostanze rituali importanti, associano (per delle invocazioni, delle offerte o delle enumerazioni classificatorie) i due sovrani dell'universo, *Mitra* e

Varuṇa, il dio guerriero per eccellenza, *Ind(a)ra*, c i due gemelli, quasi sempre designati al duale con un nome collettivo, i *Nāsatya* o *Aśvin*, guaritori, datori di discendenza e di ogni sorta di bene. Talvolta al secondo livello, evidentemente per analogia col raggruppamento binario del primo e terzo livello, Indra compare associato a un altro dio, spesso variabile (*Vāyu*, *Agni*, *Sūrya*, *Viṣṇu*). Abbiamo già visto (I § 18) questo insieme divino (*Mitra-Varuṇa*, i due *Aśvin*, Indra con *Agni* o *Sūrya*), invocati per ottenere la formazione di un feto maschio, obiettivo più importante in questi tempi arcaici che non oggi.

L'ordine di numerazione mette gli *Aśvin* al secondo posto, prima di Indra poiché si tratta di una nascita, cioè di un avvenimento che è propriamente del loro ambito. Con un'alterazione differente dell'ordine che mette più in evidenza Indra, questo raggruppamento costituisce la lista dei principali «dèi in coppia» invocati al momento culminante della spremitura mattutina del soma (il sacrificio tipico); sono Indra-*Vāyu*, *Mitra-Varuṇa* e i due *Aśvin* (vedi il *Śat. Brāhm.*, IV, 1, 3-5) ed è lui che comanda il piano di un certo numero di inni del *Rgveda* ispirati da questo rituale.

Il contesto di questi inni è sovente istruttivo, garantisce e illustra il valore funzionale di ogni livello divino: per esempio in I, 139 Indra-*Vāyu* sono caratterizzati dalla presenza, vicino a loro e nella stessa strofa (1), della parola *śárdhas*, termine tecnico che designa il battaglione dei giovani guerrieri divini: la strofa di *Mitra-Varuṇa* (2) è riempita dalla nozione di *ṛtá* e *ánṛta*, cioè dell'Ordine cosmico e morale e dal suo contrario; gli *Aśvin* (3) sono invece presentati come i signori delle due varietà di «vitalità», *śríyah* e *prkṣaḥ*.

Nei due inni complementari (I, 2 e 3), Indra-*Vāyu* sono qualificati come *narā*, «Männer, eroi» (2, str. 6); di *Mitra-Varuṇa* (2, str. 8) è detto che «con l'Ordine, curando l'ordine, hanno raggiunto un'elevata efficienza»; quanto agli *Aśvin*, «donano gioia a molti» (3, str. 1).

3. LISTE ASCENDENTI E DISCENDENTI

Più spesso l'ordine canonico sia ascendente che discendente è rispettato. Ecco inizialmente due casi molto «puri» in cui Indra è solo al suo livello.

Nel rituale arcaico e minuzioso d'erezione dell'importante altare del fuoco, al momento in cui si tracciano i sacri solchi che devono limitare l'area, viene fatta un'invocazione alla vacca mitica, Kāmadhuk («*quella che quando la si munge dona ciò che si desidera*»). L'invocazione contiene la sequenza divina che ci riguarda, nel senso discendente, con un prolungamento che ne garantisce i valori funzionali: «*Produci come latte ciò che desiderano, a Mitra e Varuṇa, a Indra, ai due Aśvin, a Pūṣan* (dio del bestiame e talvolta dei sūdra), *alle creature, alle piante!*» (cf. *Śat. Brāhm.*, VII, 2, 2, 12). In una tale numerazione ordinata, al di sopra delle piante, degli animali ed eventualmente degli uomini non-arya, Mitra-Varuṇa, Indra e gli Aśvin non possono patrocinarne che tre varietà di uomini arya, quelli che corrispondono rispettivamente e gerarchicamente alle loro tre nature.

In un sacrificio offerto per ottenere certe prosperità, gli stessi dèi sono invocati nell'ordine ascendente con un complimento collettivo ed esauriente (*Taittir. Saṃh.*, II, 3, 10, 1b): «*tu sei il soffio degli dèi Aśvin... tu sei il soffio di Indra... tu sei il soffio di Mitra-Varuṇa... tu sei il soffio di Tutti gli Dèi!*».

Con Agni associato ad Indra, nell'ordine discendente, si osserva la stessa sequenza all'inizio di un testo speculativo molto interessante (*RV*, X, 125 = *AV*, IV, 30 con una leggera variante nell'ordine delle strofe): è il famoso inno panteista, messo nella bocca di un personaggio che è senza dubbio Vāc, la Parola, e che in ogni caso si presenta come il supporto e l'essenza comune di tutto ciò che esiste.

La prima strofa è questa: «*Io vado con i Rudra, con i Vasu, con gli Āditya e con Tutti gli Dèi! Sono io che sostengo tutti e due Mitra-Varuṇa; sono io che sostengo Indra-Agni, io che sostengo i due Aśvin!*». È degno di nota che nelle strofe seguenti, analizzando la propria poli valenza o, come ella dice, i «*diversi luoghi*» e «*soggiorni*» in cui «*gli dèi l'hanno introdotta*» (*RV*, str. 3 = *AV* str. 2), Vāc metta in risalto, come parti della sua opera in rapporto agli uomini (*RV* str. 4, 5, 6 = *AV* str. 4, 3, 5) il nutrimento e la vita, poi la parola «*assaporata dagli dèi e dagli uomini*» e il bene che concede ai personaggi sacri (*brahmán*, *ṛṣi*), infine l'arco «*la freccia che uccide il nemico del brahmán*» e il combattimento.

È chiaro che, qualunque sia l'intenzione dottrinale (si è parlato in quest'occasione di *Logos* neoplatonico), questo poema utilizza nel-

le sue espressioni il più antico sistema concettuale degli Arya: con la sua esposizione di nozioni parallele (dèi, azioni) conferma che la sequenza Mitra-Varuṇa, Indra (solo o accompagnato) e i due Aśvin riunisce i patroni e le espressioni teologiche delle tre funzioni.

4. GLI DEI ARYA DEI MITANNI

Talvolta leggermente ritoccata, secondo preoccupazioni che è spesso possibile comprendere, questa stessa sequenza si ritrova in diversi testi dell'India arcaica, ma ora voglio giungere senza indugio a un documento molto importante.

È risaputo che tra gli Indo-Iranici un ramo parlante sia il futuro «indiano-vedico», che un dialetto molto vicino a quelli che si possono chiamare «para-indiani», invece di emigrare verso Est, verso l'Indo e il Panjab, deviò verso Ovest, presso l'Eufrate e fino alla Palestina, incorrendo in un destino brillante ma effimero e lasciando sue tracce in molti scritti cuneiformi.

Mentre i loro fratelli orientali, autori degli inni vedici, sfuggono alla storia, questi, circondati da popoli archivisti e armati di una scrittura, sono localizzabili e databili con una grande precisione. Sono loro che hanno fatto tremare e talvolta crollare antichi reami del Vicino Oriente con le loro bande di guerrieri specialisti, di cui si è parlato più sopra, quelli che i testi babilonesi ed egiziani chiamano *marianni*.

Il gruppo più interessante di questi «Para-Indiani» è quello che, inquadrando e dirigendo un popolo di altra origine, ha fondato nella metà del secondo millennio, sulle bocche dell'Eufrate, l'impero hurrita dei Mitanni, che per un certo tempo Hittiti ed Egiziani hanno dovuto trattare da pari a pari.

Nel 1907, a Bogazköy, negli archivi di un re hittita, gli scavi hanno scoperto in diversi esemplari il testo di un trattato concluso da questo principe, verso il 1380, col suo vicino dei Mitanni, il re Matiwaza. Restaurato sul suo trono dall'Hittita che gli aveva inoltre donato sua figlia, il Mitanno stabilì un'alleanza col suo benefattore nella debita forma.

Il testo enumera le maledizioni celesti in cui egli accetta di incorrere se mancherà alla parola. Secondo l'uso, i due contraenti convocano come garanti tutti gli dèi che i loro due imperi riconoscono. Fra gli dèi mitanni, vicino a un gran numero di dei sconosciuti e di altri

riconoscibili come divinità locali o babilonesi, s'incontra una sequenza che è stata immediatamente identificata dagli indianisti e su cui i filologi hanno lungamente lavorato, esaminando le particolarità grafiche e grammaticali del testo. Oggi l'enumerazione si può rendere con sicurezza nel modo seguente:

«Gli dèi Mitra-(V)aruna [variante Uruvana] in coppia, il dio Indara [var. Indar], i due dèi Nāsatya ...».

Per più di trent'anni, senza aver preso in visione i documenti vedici principali citati, si sono proposte per questa riunione di dèi delle spiegazioni strane (W. Schulz, 1916-17) o insufficienti (S. Konow, 1921). Il danese A. Christensen (1926) con un'analisi serrata si è avvicinato alla verità, riconoscendo che Mitra-Varuṇa, Indra e i Nāsatya non compaiono a Bogazköy come tecnici di atti diplomatici, né come interessati di questa o quella clausola particolare, ad esempio matrimoniale, del trattato, ma poiché erano «dèi principali» della società arya. Sfortunatamente egli ha «pensato» questo stato maggiore solo nel quadro dualista dell'opposizione **asura-daiva* preminente nell'Iran, reale ma meno importante nell'India vedica, e l'ha ripartito artificialmente, contrariamente alle indicazioni del testo, in due gruppi, Mitra-Varuṇa da una parte e Indra-Nāsatya dall'altra.

È solo nel 1940, grazie a un *dossier* vedico delle tre funzioni e ai testi vedici che associano gli stessi dèi presenti nel trattato di Bogazköy, che è apparsa l'interpretazione più semplice che io ho riassunto in questi termini nel 1945:

«A Bogazköy, sotto Mitra-Varuṇa, dèi della sovranità che patrocinano ciò che è sacro e ciò che è giusto, dèi della regalità coi suoi necessari ausiliari, sacerdoti e giuristi, Indara e i Nāsatya, rappresentanti duplici di uno stesso tipo di dèi, non sono sullo stesso piano: a un secondo livello vi è Indara, dio della funzione guerriera e dell'aristocrazia militare dei marianni; poi, a un livello ancora inferiore vi sono i patroni del terzo-stato, i Nāsatya. Nominando questi dèi insieme e in quest'ordine, il re fa due operazioni precise: vincola con se stesso tutta la società del suo reame, presentata nella sua forma regolare, ed evoca le tre grandi province del destino e della provvidenza. Questo corrisponde del resto alla stesura delle maledizioni che accet-

ta di attirarsi in caso di spergiuro: tutto passa ampiamente dalla sua persona al suo popolo e alla sua terra-sterilità, espulsione e oblio, odio generale da parte degli dèi».

5. CONNOTATI DEGLI DÈI CARATTERISTICI DELLE TRE FUNZIONI NELLA RELIGIONE VEDICA

Non sarà inutile, per agevolare il lettore nelle analisi particolari che seguiranno, precisare ora in qualche parola, nella prospettiva delle tre funzioni, gli orientamenti e i limiti di questi diversi dèi che gli archivi di Bogazköy, confermando le formule degli inni e dei rituali indiani, comprovano essere un raggruppamento formulare pre-vedico. Ecco come questi valori sono stati riassunti nel mio piccolo libro *Les dieux des Indo-Européens* (1952).

«Non è un caso se il primo livello è spesso rappresentato da due dèi: nella sovranità che questi antichi indiani concepivano vi erano due facce, due metà antitetiche ma complementari e ugualmente necessarie, incarnate e patrocinate da due «re», Mitra e Varuṇa. Se dal punto di vista dell'uomo Varuṇa è un signore inquietante, terribile, possessore della māyā, cioè della magia creatrice delle forme, armato di nodi e di reti, che opera cioè avvinghiamenti immediati e irresistibili, Mitra, il cui nome significa Contratto, e anche Amico, è rassicurante e benevolo, protettore degli atti e dei rapporti onesti e stabiliti, estraneo alla violenza. L'uno, Varuṇa, dice un testo celebre, è l'altro mondo; questo mondo è invece Mitra. Varuṇa è più despota, più dio stesso se così si può dire; Mitra è quasi un sacerdote divino. Più che della prima funzione, Varuṇa sembra avere maggiori affinità con la seconda, violenta e guerriera; Mitra, per la tranquilla prosperità che dischiude grazie, alla terza. L'opposizione è così netta che da tempo si sono potuti sottolineare i tratti quasi demoniaci di Varuṇa: non è forse l'ásura per eccellenza? E nelle forme post-vediche della religione, come già in molte strofe del Rgveda, gli asura non sono forse dei misteriosi demoni? In Ind(a)ra si riassumono tutte altre cose: i movimenti, i servizi, le necessità della forza brutale che applicate alla battaglia producono vittoria, bottino e potenza. Questo campione vorace, armato di folgore, uccide i demoni e salva l'universo, per compiere le sue imprese si inebria di soma che dona vigore e furore. Egli è

il danzatore, nṛtú; il suo splendido e ardente seguito è formato dai Marut, trasposizione atmosferica del battaglione dei giovani guerrieri, márya. Per lui e per essi si esprime una morale dell'exploit e dell'esuberanza che si oppone all'onnipotenza immediata e rigorosa, come alla benevolente moderazione che si riunisce nel primo livello. Gli dèi canonici dell'ultimo livello, i Nāsatya o Aśvin, non esprimono che una parte del dominio complesso tipico della terza funzione. Sono soprattutto datori di salute, giovinezza e fecondità, dèi taumaturghi soccorritori degli infermi, degli amanti, dei figli senza fidanzata o del bestiame sterile. Ma la terza funzione è molto più di tutto questo, non solo salute e giovinezza ma nutrimento, abbondanza in uomini e in beni, cioè massa sociale e ricchezza economica, attaccamento al suolo, a questa gioia tranquilla e stabile dei beni, che si esprime in sanscrito con l'importante radice kṣi -. Anche gli Aśvin sono spesso rinforzati al loro livello dagli dèi e dalle dee che garantiscono altri aspetti della terza funzione, come la vita animale, l'opulenza, la maternità (Pūṣan, Puramdhi, Dravinodā, il «Signore dei Campi», Sarasvatī ed altre dee madri) o ancora, che presiedono al carattere plurale, collettivo, totale («Tutti-gli-Dèi», paradossalmente concepiti come una classe particolare di dei) espresso dal plurale víśaḥ, i clan che Ṛgveda VIII, 35 oppone come etichetta della terza funzione ai singolari neutri bráhmaṇ e kṣatrá, caratteristici delle due funzioni supreme».

Abbiamo qui un buon esempio di struttura, una teologia articolata difficile da pensare come formata da un assemblaggio di pezzi e frammenti: l'insieme e il piano condizionano i dettagli; ogni tipo divino nel suo orientamento proprio esige la presenza di tutti gli altri e non si definisce che per rapporto agli altri, con la vivacità che solo l'antitesi produce. Il riconoscimento di questa sequenza divina e del suo carattere pre-vedico ha permesso di compiere, nel 1945, un passo decisivo nell'interpretazione delle religioni iraniche e di rendere conto di un tratto importante della teologia avestica da tempo osservato.

6. GLI DÈI INDO-IRANICI DELLE TRE FUNZIONI NELLA RIFORMA ZOROASTRIANA

Sotto il nome di Zoroastro si è avuta una profonda riforma che ha notevolmente alterato il paganesimo ancestrale, somma di una serie

di riforme progressive nello stesso senso. Tuttavia, considerando il risultato storicamente attestato di questo processo riformatore e il punto di partenza preistorico, determinabile poiché era sicuramente vicino allo schema vedico e pre-vedico oggi riconosciuto, certe linee direttrici del movimento appaiono immediatamente.

Nell'*Avesta* non gāthico, dove è mitigato l'intransigente monoteismo delle *Gāthā* e dove, sotto il gran dio Ahura Mazdā - senza dubbio anche lui sublimazione dell'Asura supremo, quello che l'India chiama Varuṇa, - ricompaiono delle figure mitiche di alto rango che portano i nomi dei principali dèi della lista di Bogazköy (Miθra, Indra, Nāṇaiθya). È degno di nota che Miθra resti un dio, mentre Indra (al pari di un altro dio, Saurva, il vedico Śarva, che è in rapporto differente, ma certo, con la forza e la violenza) e Nāṇaiθya - enunciati ancora sempre in quest'ordine come nelle formule indiane in cui i Nāsatyā seguono Indra - sono i nomi dei grandi demoni: segno di una riforma che (operata da sacerdoti, uomini della prima funzione, e destinata a imporre uniformemente a tutta la società mazdaica la morale elevata del primo livello purificato) ha rigettato, anatemiato, demonizzato i patroni divini che tradizionalmente rappresentavano e giustificavano altri comportamenti come lo scatenamento guerriero e l'orgia, meno sanguinante ma certo non meno libera, dei culti della fecondità.

7. LE ENTITÀ ZOROASTRIANE

Quanto alla nuova teologia monoteista allo stato puro, quella delle *Gāthā*, essa riposa, in un'altra maniera, sullo stesso schema. Il tratto saliente è l'esistenza di un gruppo di Entità astratte associate al Gran Dio unico. Queste Entità non hanno ancora un nome collettivo, ma sono quelle che si vedranno in seguito costantemente raggruppate in un ordine fisso, sotto il nome di Aməša Spənta, gli *Immortali Benefici* (o Efficaci). Si è discusso a lungo per sapere se nelle *Gāthā* queste Entità siano già delle creature o delle emanazioni separate da Dio - una sorta di arcangeli - o semplicemente degli aspetti di Dio, ma questo non cambia niente quanto al problema delle loro origini che qui ci interessa. La lingua e lo stile delle *Gāthā* sono molto oscuri, di un'oscurità volontaria e raffinata, ma fortunatamente per orientarsi si dispone di talune considerazioni che non dipendono dalle incertezze di parola per parola. 1) Il senso e la struttura grammaticale dei nomi che designano

le Entità forniscono qualche insegnamento. 2) Le strofe che contengono quasi tutti i nomi di una o più Entità sono assai numerose per permettere delle osservazioni statistiche - frequenza relativa di ogni Entità, frequenza delle loro associazioni diverse - che rivelano dei tratti molto importanti del sistema. Per esempio, se l'intenzione, la forma e lo stile di questi inni lirici non costringono il poeta a presentare le Entità in lista nel loro ordine razionale, come faranno più tardi i testi rituali in prosa, tuttavia la tavola delle frequenze di menzione delle Entità, prese separatamente e in conseguenza delle importanze relative che i poeti le attribuiscono, riproduce esattamente l'ordine gerarchico che esse avranno in seguito sotto il nome di *Amāša Spanta*: questa gerarchia dunque esisteva già. 3) Un altro elemento d'interpretazione è fornito dalla lista degli «elementi materiali» che la tradizione associerà, parola per parola, alla lista delle Entità, gemellaggio a cui gli inni stessi fanno allusioni certe e precise. 4) Infine, nell'*Avesta* non gāthico, ad ognuna delle Entità è opposto un arcidemone che in molti casi le chiarifica. Il quadro è il seguente:

ENTITÀ ASTRATTE	ELEMENTI MATERIALI PATROCINATI	ARCIDEMONI OPPOSTI
1) Vohu Manah (Il Buon Pensiero)	bue	Il Cattivo Pensiero
2) Aša (l'Ordine)	fuoco	Indra
3) Xšaθra (la Potenza)	metallo	Saurva
4) Ārmaiti (il Pensiero Pio)	terra	Nāṇaiθya
5) Haurvatāt (l'Integrità, la Salute)	acque	La Sete
6) Amərətāt (la Non-Morte, l'Immortalità)	piante	La Fame

8. GLI DÈI INDO-IRANICI DELLE TRE FUNZIONI, TRASPOSTI NELLE ENTITÀ

Arcangeli o aspetti di Dio, in qualunque modo si interpretino le Entità, questo quadro suscita delle domande: perché questi gli elctti e

non altri che sarebbero più facilmente concepibili? Perché, non disponendo che di così poco posto, gli autori del sistema ne hanno in qualche modo sprecato una alla fine, raddoppiando la Salute con l'Immortalità, che quasi senza eccezioni è nominata insieme ad essa? Perché questi posti precisi - 2, 3, 4 - conferiti ai tre arcidemoni che sono antichi dèi funzionali condannati dalla riforma?

Un confronto delle Entità zoroastriane con la lista vedica e mitannica degli dèi funzionali, mostra dove bisogna cercare la soluzione d'insieme.

1) Le ultime due, fra i cui nomi vi è assonanza e che sono presso a poco inseparabili, ricordano per le nozioni così simili che esprimo-no, per gli elementi materiali associati e per il loro posto gerarchico, i gemelli Nāsatya, indissociabili, donatori di salute e di vita, ringiovanitori dei vecchi, tecnici delle virtù medicali contenute nelle acque e nelle piante.

2) Prima di queste, la terza Entità è la Terra in quanto madre, nutrice e modello della padrona di casa iranica: ricorda così la dea variabile (Sarasvatī, notoriamente) che si vede talvolta unita ai Nāsatya nelle enumerazioni vediche che segnalano la terza funzione. Così il dominio delle tre ultime Entità zoroastriane, designate tutte da sostantivi femminili, mentre quelle superiori sono nominate da neutri (cf. in vedico *vīś*, femminile, contro *bráhman* e *kṣatrá*, neutri), è quello della terza funzione. In più, nella persona di Ārmaiti, è a una Entità della terza funzione che il sistema oppone il cattivo Nāñaiθya, demonizzazione (ridotta a un unico personaggio) delle due divinità canoniche della stessa funzione, i Nāsatya.

3) Al di sopra, la terza Entità si chiama Xšaθra, cioè la stessa parola di *kṣatrá* da cui deriverà il nome indiano degli *kṣatriya* e che fin da *R̥gveda* VIII, 35 caratterizza differenzialmente la seconda funzione, come nell'epopea narta degli Osseti la forma *æxsærtæg* fornisce differenzialmente il nome della famiglia degli eroi forti. Il «metallo» che gli è associato è il metallo in tutte le sue valenze, ma dei testi espliciti lo precisano come il metallo delle armi; l'arcidemone a lui opposto, Saurva, porta il nome vedico di Śarva, varietà di Rudra, personaggio complesso che non può qui essere esaminato, ma che nella sua qualità di arcicerc e di padre dei Marut è vicino a lui nella seconda funzione.

4) Le due prime Entità, le più frequentemente pregate o menzionate, le più vicine a Dio e spesso associate, portano dei nomi signi-

ficativi: Aša è la parola avestica (cf. antico-persiano *arta-*) che corrisponde al vedico *ṛtá*, l'Ordine cosmico, rituale, sociale, morale, patrocinato dagli dei sovrani ma principalmente (e negli epiteti che gli sono propri) dall'inflexibile e terribile Varuṇa. Vohu Manah, il «Buon Pensiero», in una serie di passaggi gāthici e in tutta la letteratura non gāthica, è presentato, al contrario, come vicino all'uomo, al pari del benevolo e amichevole Mitra, vicino all'uomo e a «questo mondo», in opposizione a Varuṇa che è «l'altro mondo».

Yasna XLIV contiene a questo proposito due strofe rivelatrici, le strofe 3 e 4, in cui si divide il cosmo lontano e il nostro scenario più vicino, tra Aša e Vohu Manah, in modo così netto come fa *Rgveda* IV, 3,5 tra Varuṇa e Mitra (ognuno con degli ausiliari di cui si parlerà nel capitolo seguente). L'elemento materiale associato a Vohu Manah è il bue: ora, fin dall'epoca indo-iranica, si è da tempo riconosciuto (A. Christensen) che il bue era sotto la protezione particolare del sovrano Mitra. Infine, la coppia dell'Entità Aša e dell'arcidemone Indra ricorda che molti inni del *Rgveda* inscenano delle tenzoni tra il sovrano Varuṇa e il guerriero Indra, depositari di due morali, la cui divergenza sfocia facilmente in un conflitto.

9. INTENZIONE DI QUESTA RIFORMA ZOROASTRIANA

Altri particolari dello stesso genere arricchiscono e sfumano il confronto, ma questi sono sufficienti per fondare la soluzione del problema delle origini degli *Aməša Spənta* che io ho estesamente sviluppato nel 1945 nel mio libro *Naissance d'Archanges*: la lista delle sei Entità dello zoroastrismo monoteista è stata ricalcata, copiata, dalla lista degli dèi delle tre funzioni del politeismo indo-iranico; più esattamente, da una variante di questa lista, come si trova in India, che ai cinque dèi maschi nominati, per esempio, a Bogazköy, aggiungeva nella terza funzione, vicino ai Nāsatiya, una dea madre. Perché questa copiatura? Perché Zoroastro o i riformatori assunti sotto questo nome non hanno semplicemente e puramente soppresso questi «falsi dèi»?

Senza dubbio perché, sacerdoti e filosofi, erano attaccati a quella struttura trifunzionale del loro sapere e ne riconoscevano l'efficacia come mezzo di analisi e come quadro di riflessione sulla vita; senza dubbio perché gli uomini, gli Arya verso i quali si indirizzava la loro predicazione e che volevano persuadere o costringere, erano essi stes-

si attaccati a questa forma di pensiero e bisognava dunque fornire un sostituto esatto di ciò che si toglieva loro. Infine, senza dubbio perché così presentata la lezione era più eloquente: uno degli oggetti pratici della riforma, come si è visto, era distruggere la morale particolare dei gruppi di guerrieri e allevatori, a vantaggio di una morale ripensata e purificata dalle funzioni sacerdotali.

Elevando, ad esempio, al posto in cui infieriva sino allora l'autonomo Indra, l'esemplare figura di una «Potenza», Xšaθra, devota alla santa religione, si portava ai sostenitori dell'antico sistema un colpo più rude della semplice negazione del dio pagano o della semplice soppressione di questa provincia della teologia. In un certo senso si può dire che la riforma zoroastriana, nel riguardo delle Entità, sia consistita nella sostituzione di ogni divinità della lista trifunzionale con una equivalente, che conservava il suo rango ma che essenzialmente era privata della propria natura e animato da un nuovo spirito, dallo spirito conforme alla volontà e alle rivelazioni del Dio unico.

Si spiega così l'impressione di sconforto che provano gli studiosi al primo contatto con le *Gāthā*: malgrado i loro diversi nomi, questa Entità che si muovono sembrano equivalenti, intercambiabili. Si spiega così come tutti gli *Aməša Spənta*, qualunque sia il livello e il dio funzionale a partire dal quale ognuno è stato sublimato, portino uniformemente a pensare, circa il loro comportamento, al gruppo indiano dei due primi livelli, agli dèi sovrani, gli Āditya, fra i quali Mitra e Varuṇa sono i principali.

Questa analogia, che è un fatto incontestabile e che B. Geiger e K. Barr hanno avuto ragione di mettere in risalto ampiamente, non ha comunque risolto il problema delle origini delle Entità: esse non sono gli equivalenti normali e antichi degli dèi sovrani vedici, ma gli equivalenti degli dèi vedici dei tre livelli, dei tre livelli energicamente riportati al tipo unico di una «santità» esigente: dèi sovrani certo, ma anche, sotto i sovrani, un dio violento e degli dèi vivificanti che li completano.

10. GLI DÈI INDO-IRANICI DELLE TRE FUNZIONI E LE SPIEGAZIONI CRONOLOGICHE

Questa spiegazione degli *Aməša Spənta*, immediatamente ammessa da molti iranisti, ha ricevuto in seguito degli ampliamenti e alcu-

ni li ritroveremo al capitolo seguente (III, § 8). Devo qui limitarmi e sottolineare la principale conseguenza del punto di vista comparativo. Riportando ai tempi indo-iranici la lista canonica mitannica e vedica degli dèi delle tre funzioni con la loro gerarchia, ci è precluso ogni tentativo di spiegare questa lista e questa gerarchia con avvenimenti storici o della preistoria recente dei tempi vedici.

Indra non è, non può più essere considerato come un «gran dio» che, ad esempio, le condizioni sociali e morali di un'epoca di conquista sarebbero «in procinto» di sostituire a un più antico «gran dio» Varuṇa che in seguito avrebbe sviluppato il suo prestigio alle spalle di un più vecchio dio Mitra.

Se così fosse, come comprendere che questa situazione, effimera per natura, questi rapporti instabili di dèi in crescita e di dèi che retrocedono si siano fissati e cristallizzati allo stesso stadio di evoluzione, disegnando lo stesso quadro d'insieme (arrestando per secoli allo stesso massimo il progresso di uno dei termini e allo stesso minimo la soppressione dell'altro), presso i Para-Indiani dei Mitanni, negli inni e nei rituali propriamente vedici e ancora, nel politeismo iranico che si lascia leggere in filigrana sotto la teologia di Zoroastro?

La «storia» non può essere stata in questo punto tre volte identica, aver avuto degli effetti intellettuali così simili in queste tre società precocemente separate.

La sola interpretazione plausibile è che egli Indo-Iranici ancora indivisi, qualunque fosse il loro punto di partenza, erano arrivati ai limiti delle loro Terre Promesse in possesso di una teologia in cui i rapporti di *Varuṇa con *Mitra e di *Indra con *Varuṇa erano già come li ritroviamo negli inni e, in conseguenza, questi rapporti e il raggruppamento degli dèi che sostengono, lungi dall'essere il risultato fortuito di avvenimenti, erano un dato concettuale, filosofico, un'analisi e una sintesi in cui ogni termine presuppone gli altri, così fortemente come la «destra» presuppone e chiama la «sinistra», in breve, presuppone una struttura di pensiero. Le testimonianze che talvolta si è pensato di ritrovare, negli inni vedici, di un indietreggiamento di Varuṇa rispetto a Indra, si spiegherebbero dunque altrimenti: gli inni in cui questi dèi si sfidano e in cui oppongono le loro vanterie, l'inno stesso in cui Indra si glorifica di aver eliminato Varuṇa, non sono che messe in scena della tensione che esiste tra l'«aspetto Varuṇa» della funzione sovrana e

la funzione di Indra, e devono esistere affinché la società ne risenta pienamente i benefici.

I miti collegati ai signori divini delle funzioni devono, almeno in parte, illustrare con chiarezza la divergenza delle funzioni e devono farlo senza i riguardi e i compromessi che la pratica sociale impone: è chiaro, ad esempio, che se la sovranità magica assoluta e la pura forza guerriera fossero portate agli estremi sfocerebbero in dei conflitti e di fatto in certi momenti della vita della società a causa di tali conflitti si producono usurpazioni, anarchia o tirannia. Ed è quello che esprime la teologia dei rapporti tra Varuṇa e Indra che risalta dagli inni: nella grande maggioranza dei casi essi collaborano, ma in qualche testo dialogato i poeti sono portati a questo estremo, che i politici evitano saggiamente e per meglio definirli, per «vederli» e «farli vedere», li hanno opposti come rivali. Stando così le cose, si tratta di un esercizio retorico sicuramente antico, poiché come si è visto lo zoroastrismo ha scelto Indra scomunicato, demonizzato, per farne l'avversario particolare di Aša, cioè dell'Entità in cui, purificato, sopravvive *Varuṇa.

11. COMUNICAZIONE TRA GLI DÈI DELLE TRE FUNZIONI

Questa osservazione deve essere completata da un'altra inversa. La definizione funzionale dei tre livelli divini è statisticamente rigorosa (la letteratura vedica è assai abbondante perché la statistica vi possa trovare un appiglio certo), precisa non solo nei testi dove tali funzioni sono intenzionalmente classificate o perlomeno raggruppate, ma anche nella maggior parte dei testi in cui un poeta considera o invoca gli dèi di un solo livello senza pensare agli altri. Ma in ogni religione le effusioni della pietà, della speranza e della confidenza talvolta debordano dal quadro teorico del catechismo e questo è soprattutto vero per l'India, in cui gli sforzi del pensiero, nel corso dei tempi storicamente osservabili (e questa tendenza è già sensibile negli inni), hanno così spesso portato a riconoscere l'identità profonda dell'essere sotto la diversità delle apparenze o delle nozioni e, per esprimere concretamente questo dogma dei dogmi, a conferire agli uni gli attributi degli altri.

In più, nella pratica, ciò che interessa l'uomo pio è sicuramente la diversità dei soccorsi che può ricevere e delle porte mistiche a cui

può bussare, ma è anche e soprattutto la solidarietà e la collaborazione di tutti gli dèi che gli rispondono.

Infine, nelle opere stesse per le quali gli uomini chiamano gli dèi, capita che la totalità o più parti dell'insieme funzionale si trovino interpellati da degli specialisti che gli sono estranei. L'esempio maggiore è quello della pioggia che gonfia le acque del suolo, che fornisce direttamente o indirettamente il tipo di ricchezza pastorale e agricola, la salute stessa, di cui si occupano gli dèi della terza funzione; ma essa è ottenuta grazie alla battaglia celeste, strappata sotto forma di fiume o di vacche celesti agli avari demoni della siccità, e questo è il compito, il gran compito di Indra e dei suoi aiutanti, l'orda guerriera dei Marut.

Congiungere il cielo e la terra e assicurare la sopravvivenza del mondo è anche l'interesse degli dèi sovrani e l'operazione tecnica si svolge infine grazie allo specialista Parjanya.

Ma perché mai il poeta si assoggetterebbe a fare sempre questa giusta e rigorosa distribuzione dei meriti? L'opera è comune e quindi la lode è unitaria e non ci si stupirà che il grande guerriero Indra sia così spesso celebrato, nel risultato come nella forma della sua azione, in quanto donatore di fecondità e di ricchezza.

Ma il lettore preoccupato di teologia non dovrà mai dimenticare il modo violento che Indra esercita per procurarsi gli armenti o per liberare le acque: egli non è una Sarasvatī al maschile e non è nella cerchia dei Pūṣan o dei Draviṇodā.

12. TEOLOGIA DELLE TRE FUNZIONI PRESSO ALTRI POPOLI INDOEUROPEI

Se una tale *équipe* divina è così sicuramente esistita tra gli Indo-Iranici prima della loro divisione, come l'ideologia tripartita, l'abbiamo visto nel primo capitolo, essa è più antica ancora e deve essere riportata ai tempi indoeuropei: è allora legittimo e necessario ricercare nella teologia degli altri popoli indoeuropei antichi, e sufficientemente conosciuti, se delle *équipes* analoghe sono attestate dagli usi rituali o da formulari.

Questa ricerca, intrapresa fin dal 1938, ha immediatamente portato a risultati nei domini italici e germanici. Ma allo stesso tempo, in questi domini in cui gli specialisti, nella loro autonomia, avevano da lungo tempo costruito delle maestose e dotte spiegazioni di ogni cosa,

la nuova interpretazione ha dovuto rimettere in questione molti pseudo-fatti, dimostrando la fragilità di molte pseudo-dimostrazioni, in modo tale che spesso non è stata considerata la benvenuta.

In sintesi, le opposizioni sono soprattutto nate dal fatto che le «filologie separate», sia scandinava che latina, si erano abituate a pensare cronologicamente - secondo una cronologia ipotetica e soggettiva - la preistoria, la «formazione» dei quadri teologici complessi, presentati dai documenti antichi, mentre questi quadri, guardati in base alla prospettiva comparativa che a grandi linee viene qui ricordata, s'interpretano immediatamente, per l'essenziale, come strutture concettuali che esprimono la distinzione e la collaborazione delle tre funzioni esplicitate dagli Indoeuropei.

13. JUPITER, MARS, QUIRINUS E JUU-, MART-, VOFION(O)-

Le due società italiche di Iguvium e Roma - l'una umbra e l'altra latina - sulle quali dei testi ben articolati ci informano, presentano due varianti di una triade in cui i due primi termini sono identici: *Juu-, Mart-, Vofion(o)-* a Iguvium; *Jupiter, Mars, Quirinus* nella più antica Roma pre-capitolina. Questo parallelismo incoraggia a non cercare per la triade romana, com'è d'uso, una spiegazione fondata sul caso, sugli apporti successivi o sui compromessi di una storia locale: com'è possibile infatti che due serie di avvenimenti indipendenti possano suscitare due gerarchie divine e due teologie così simili?

14. LA TRIADE PRECAPITOLINA

L'esistenza della triade romana, che si è anche voluto contestare ma che non è dubbia, è messa in evidenza dal fatto che questi dèi sono rimasti, lungo tutta la storia romana, serviti da tre sacerdoti senza omologhi, rigorosamente gerarchizzati (*ordo sacerdotum*: Festo, p. 198, Lindsay) che sono, al di sotto del *rex sacrorum*, erede ridotto e sacerdotale degli antichi re, gli alti sacerdoti dello stato: i tre *flamines maiores*, cioè il *dialis*, il *martialis* e il *quirinalis*. Questa triade capitolina, vero fossile nell'epoca storica, respinto dall'attualità di una triade differente formata da Jupiter O.M, Juno Regina e Minerva, è rimasta legata a molti rituali e a rappresentazioni evidentemente arcaiche.

Una volta all'anno, in una cerimonia la cui fondazione era attribuita a Numa (Tito Livio I, 21, 4), i tre *flamines Maiores* attraversavano solennemente la città in uno stesso carro e facevano congiuntamente un sacrificio alla dea *Fides*. I sacerdoti Salii che conservavano tra i dodici *ancilia* indiscernibili il talismano caduto dal cielo cui era stata attribuita la fortuna di Roma, erano *in tutela Jovis, Martis et Quirini* (Servio, *ad Aen.*, VIII, 663).

Il tragico rituale della *devotio*, con il quale il generale romano, per salvare il proprio esercito, si immolava agli dèi sotterranei contemporaneamente all'esercito nemico, era introdotto da una formula, da un'enumerazione di dèi che Tito Livio (VIII, 9, 6) ha di certo trascritto esattamente e che dopo *Janus*, dio di ogni inizio, nominava innanzitutto l'antica triade: Giano, *Jupiter, Mars Pater, Quirinus*, poi Bellona, i Lari etc. etc. Dopo la conclusione di un trattato, secondo Polibio (III, 25, 6), i sacerdoti feziali prendevano come testimoni prima Jupiter, poi Mars e infine Quirinus.

Il carattere comune di queste circostanze, in cui la triade precapitolina è presentata come tale, è che il corpo sociale di Roma è interessato nel suo insieme e nella sua forma normale: mantenimento della *fides* pubblica, senza cui la coesione sociale è impossibile; protezione continua o urgente; impegno diplomatico.

Il sacrificio a *Fides* è particolarmente rivelatore poiché è la sola circostanza conosciuta in cui i tre *flamines maiores* agiscono insieme; ma lo fanno in maniera ostentata e l'unità del carro, l'unità dell'operazione sacra, provano che si tratta di mettere sotto la garanzia di *Fides* l'unità delle tre «cose» che Jupiter, Mars e Quirinus patrocinano distributivamente; tre «cose» la cui sintesi o aggiustamento sono essenziali per la vita di Roma. Quali sono queste «cose»?

15. VALORE DI JUPITER E DI MARS NELLA TRIADE PRECAPITOLINA

La risposta non necessita di grandi sforzi, sempre che si preferisca il sentimento dichiarato dai Romani stessi contro le ricostruzioni ardite, fatte da tre quarti di secolo dagli epigoni di W. Mannhardt o da archeologi poco coscienti dei limiti della loro arte; sempre che non si dimentichi che questi dèi sono stati associati e gerarchizzati a Iguvium e a Roma poiché rendevano dei servizi differenziati e complementari; e infine, a condizione che si attribuisca un valore particolare, trattan-

dosi di divinità dei tre *flamines maiores*, a ciò che insegna l'ufficio di questi sacerdoti. Se si osserva questa regola, e queste precauzioni, si riconoscerà in primo luogo che Jupiter, e nello stesso tempo il *Dius* (nel capitolo seguente si mostrerà il senso di questa sfumatura), onorato dagli atti del *flamen dialis*, e dal suo comportamento pieno di innumerevoli precetti positivi e negativi, è il dio che dall'alto del cielo presiede all'ordine e all'osservazione più esigente del sacro, garante della vita, della continuità e della potenza romana.

Quanto a Marte, imperturbabilmente docile secondo l'insegnamento dei migliori testi epigrafici e letterari, si vedrà in lui il dio combattente di Roma, patrono della forza fisica, di quella forza che può, al pari del vedico Indra, essere orientata in tre o quattro circostanze (non di più) dal contadino romano, a profitto dei suoi buoi che hanno bisogno di essere forti, o dei suoi raccolti che tanti geni maligni, visibili o invisibili, possono minacciare.

Questa forza è sempre rimasta la forza che dona la vittoria, sin dai tempi favolosi delle origini e fino al declino dell'impero, nella schiacciante maggioranza degli impieghi conosciuti.

16. QUIRINUS

Per Quirino, l'unico «invecchiato» fra i tre dèi in epoca storica, gli eruditi antichi hanno generosamente costruito, su dei pressapochismi etimologici allora correnti, delle teorie contraddittorie che complicano il lavoro; ma fortunatamente disponiamo degli uffici adempiuti dal suo *flamen* e di molti altri fatti cultuali, del suo nome e di qualche indicazione oggettiva degli antichi.

Queste diverse fonti informative forniscono un quadro complesso ma coerente.

1) Siamo a conoscenza di tre circostanze in cui officia il *flamen quirinalis*. Ai *Robigalia* del 25 aprile sacrifica un cane in un campo nei pressi di Roma e allontana così (verso le armi da guerra, aggiunge Ovidio) la ruggine che minaccia le spighe. Ai *Consualia* del 21 agosto sacrifica sull'altare sotterraneo di Consus, dio del grano messo in provvista (*condere*); il 23 dicembre sacrifica sulla «tomba» di Larentia, la cortigiana che incarna in una celebre storia la voluttà, la ricchezza e la generosità e che ha meritato di ricevere un culto, legando la sua fortuna a quella del popolo romano. La festa propria di Quirino, i *Qui-*

rinalia del 17 febbraio, coincide con (e probabilmente è) l'ultimo atto dei *Fornacalia*, cioè delle feste curiali della torrefazione del grano.

Nelle altre due circostanze rituali in cui appare, Quirino è associato alla dea Ops, cioè all'Abbondanza rurale personificata: una iscrizione ci insegna che il 23 agosto, ai *Volcanalia*, Quirino e Ops figurano tra le divinità onorate senza dubbio contro gli incendi (*CIL* I², p. 326). La leggenda che giustifica l'esistenza dei Salii di Quirino, dimostra che il voto fondante questo collegio è stato fatto per la stessa ragione del voto che istituiva la festa di Ops e di Saturno.

Tutti questi dati, che costituiscono l'intero *dossier* culturale del dio, attestano che la sua attività è uniformemente e unicamente in rapporto con le sementi (tre feste, tra cui la sua), con le divinità agricole Consus e Ops, con la ricchezza e il sottosuolo. Nello stesso senso si spiega il fatto che nel 390, all'avvicinarsi dei Galli, quando bisognava *seppellire* gli oggetti sacri di Roma, questo compito non spettasse al *rex* o al *flamen dialis*, primi sacerdoti dello stato, come ci si sarebbe aspettato, ma al *flamen quirinalis*.

2) Il nome di Quirino è sicuramente inseparabile da quello dei *Quirites*, cioè dall'insieme dei Romani considerati nelle loro attività civili in opposizione totale a ciò che essi sono in quanto *militēs* (un aneddoto ben noto di Cesare lo prova).

P. Kretschmer aveva proposto di spiegare *Quirites* con *curia* (volscio *couehriu*), come «gli uomini riuniti nei loro quadri sociali», essendo Quirinus (cf. *dominus* da *domus*) il patrono di questa entità della «massa sociale organizzata» (**co-uir-io/a-*). L'etimologia, in sé e per sé soddisfacente, è stata resa molto probabile da V. Pisani (1939) e indipendentemente da E. Benveniste (1945), che hanno dimostrato come il nome dell'omologo di Quirinus nella triade umbra di «Jupiter, Mars, Vofionus» possa essere il compimento fonetico rigoroso di un **Le-udh-yo-no* «patrono della massa» (cf. il tedesco *Leute*, latino *liberi*, «massa di uomini liberi, bambino di nascita libera» etc.), esatto parallelo e sinonimo dal latino **Co-uirī-no*. Massa sociale e pace sono, al pari della coltivazione del suolo, aspetti considerati dalla terza funzione.

3) Ma lo stile di questa pace è marcato dall'impronta romana e contribuisce al sorprendente meccanismo che in qualche secolo ha conquistato e romanizzato l'Italia, il Mediterraneo e il mondo antico e stabilisce il pesante beneficio della *pax romana*. Per i Romani non si è

mai trattato di una pace gioiosa e cieca ma vigile, in cui le armi erano deposte ma conservate; in cui i civili *Quirites* erano anche mobilitabili, i *militēs* del domani; in cui i *comitia* legiferanti non erano che l'*exercitus urbanus* senza il suo equipaggiamento, ma pronto nei suoi quadri: una pace, infine, in cui si pensava molto alla guerra.

È questo regime, questo stato di spirito che Quirino governa e che esprime eccellentemente un tratto del suo statuto: uno dei *flamines minores*, il Portunalis - senza dubbio connesso al dio delle porte (*portae*) delle città, prima di essere quello dei porti (*portus*) - ha l'incarico di ungere le «armi di Quirino» (Festo s.v. *persillum*, p. 238, Lindsay), cioè di compiere il gesto di ogni mobilitazione alle armi: le quali possono anche non essere utilizzate, al momento, ma verso le quali può sopraggiungere improvvisamente l'esigenza di ricorrervi.

Questa ambivalenza *Quirites-militēs* dei Romani, questa concezione militare della *pax romana*, spiegano sufficientemente come Quirino possa essere stato considerato una varietà di Marte e come i Greci, che concepivano altrimenti l'εἰρήνη, abbiano scelto per tradurre il suo nome quello di un vecchio dio guerriero, differente da Ares, Ἐνυάλιος. E non sarà troppo inutile meditare in questo contesto su due note del commentatore di Virgilio, Servio, giudicate un tempo «assurde», ma alle quali la nuova prospettiva «trifunzionale» ha conferito pieno valore (*ad Aen.* I, 292; VI, 859):

«... Marte è detto *Gradivus* quando è in furore (*Cum saevit quando è pacifico* (*cum tranquillus est*), *Quirino*. A Roma possiede due templi: uno all'interno della città, in qualità di *Quirino*, cioè di guardiano e di dio tranquillo (*quasi custodis et tranquilli*); l'altro sulla via Appia, fuori dalla città, vicino alle porte, in quanto dio guerriero o *Gradivus* (*quasi bellatores vel Gradivi*)... *Quirino* è il Marte che presiede alla pace (*qui praeest paci*) e ha il suo culto dentro Roma mentre il Marte della guerra (*belli Mars*) aveva il suo tempio fuori Roma».

17. JUPITER, MARS, QUIRINUS E I COMPONENTI LEGGENDARI DI ROMA

Questa rapida esposizione, spogliata dalle innumerevoli discussioni che è stato necessario sostenere su quasi tutti i punti, basterà

a dimostrare qual è, nell'unità armoniosa della triade precapitolina, l'orientamento proprio e l'equilibrio interno di ogni termine. Cielo ed essenza stessa della religione come supporto di Roma; forza fisica e guerra; agricoltura, sottosuolo, massa sociale e pace vigilante: queste etichette definiscono tre ambiti complementari che disegnano una struttura sicuramente anteriore a Roma e a Iguvium, dunque italica, e quindi così vicina alla struttura indo-iranica da dirsi risalente ai tempi indoeuropei.

Non sarà inutile ricordare qui i valori funzionali di cui appaiono rivestite, nei racconti sulle origini di Roma, le tre componenti etniche, base leggendaria delle tre tribù: Romolo - *rex et augur* - e i suoi compagni sono i depositari del potere sovrano e degli auspici; i suoi alleati etruschi, sotto il comando di Lucumone, sono gli specialisti dell'arte militare; i suoi nemici, Tito Tazio e i Sabini, sono provvisti di donne, ricchi in bestiame e in più detestano la guerra e fanno di tutto per evitarla. Una variante frequentemente attestata (l'abbiamo ricordata in I § 7) minimizza la componente etrusca e concentra le due prime caratteristiche su Romolo e i suoi compagni.

Sotto questa forma la triade precapitolina si divide molto adeguatamente tra i due gruppi di avversari e futuri associati: Romolo è costantemente il protetto di Jupiter (gli auspici iniziali; Jupiter Fere-trius e Jupiter Stator in battaglia) ma è figlio di Mars e trova riuniti in sé i favori dei due primi dèi della triade; Quirino (in questo insieme leggentario soltanto) è considerato come un dio sabino, il «Marte sabino» portato in dote da Tito Tazio a Roma nella riconciliazione finale, allo stesso modo del nome collettivo dei «Quirites» (ma questa pseudo-sabinità dei Quiriti e di Quirino, benché conforme al carattere dei Sabini della leggenda, portatori della terza funzione, si spiega col gioco di parole, popolare tra gli eruditi di Roma, «Quirites-Cures»).

Si sa che un'altra forma della leggenda, incompatibile con questa, fa di Quirino il nome postumo di Romolo, riunendo così sul solo fondatore i tre termini della triade divina in base agli auspici, alla filiazione e all'apoteosi.

18. VARIANTI DELLA TRIADE JUPITER, MARS, QUIRINUS

Della leggenda delle origini, Varrone (*De ling. lat.*, V, 74) e Dionigi di Alicarnasso (II, 50) ci hanno conservato un aspetto impor-

tante: all'epoca della riconciliazione di Romolo con Tito Tazio e dell'entrata dei Sabini di Tito Tazio nella comunità, ormai completa e in via di sviluppo, ognuno dei due re istituisce dei culti e mentre Romolo fonda solo il culto di Jupiter, Tito Tazio instaura Quirinus e *un gran numero di dèi e dee* che hanno rapporto con la vita rurale, la fecondità e il mondo sotterraneo.

Questa tradizione è molto interessante perché sottolinea ciò che è stato già segnalato a proposito dell'India (II, § 5); la molteplicità degli aspetti, l'inevitabile frazionamento di questa «terza funzione» che Tito Tazio incarna, ma soprattutto perché tra gli «dèi di Tito Tazio» (che non sono certamente sabini ma romani, a dispetto della colorazione etnica della leggenda) molti figurano in terza posizione, nelle triadi che non sono altro che varianti della triade canonica «Jupiter, Mars, Quirinus», come Ops (abbiamo già segnalato i suoi rapporti con Quirino) o Flora.

I tre gruppi di culto della Regia, della «casa del re», che corrispondono senza dubbio alle tre camere che ancora si trovano giustapposte nelle rovine, sono: 1) culti assicurati dai personaggi sacri del più alto rango, il *rex* (a Giano) la regina (a Giunone) e la moglie del *flamen dialis* (a Jupiter stesso); 2) culti guerrieri del *sacrarium Martis*; 3) culti del *sacrarium Opis Consiviae*, la dea dell'abbondanza.

Questa collocazione dei tre livelli funzionali manifestava sensibilmente che la stessa forma di religione che si analizzava e che si dissociava nelle persone dei tre grandi *flamines*, creava al contrario una sua sintesi quando passava nelle mani del *rex*, quando era il *rex* che l'amministrava, non più in quanto incarnazione ma, nel nome di Roma, come gestore delle forze sacre.

Quanto alla triade «Jupiter, Mars, Flora» (rimpiazzata più tardi da Venere) sembra essere stata lei a patrocinare i tre carri delle corse primitive (in relazione con le tre tribù funzionali e i tre colori bianco, rosso, verde; vedi sopra I, § 21). Flora meritava due e tre volte questo posto, per il suo potere sulla vegetazione, per la leggenda che faceva di lei un doppione della cortigiana Larentia e perché era assimilata a Roma stessa, senza dubbio più alla massa romana che all'entità politica patrocinata da Quirino.

Un'altra variante della triade - «Jupiter, Mars, Romulus, Remus» - presenta Romolo sotto tutt'un altro aspetto (sino alla fondazio-

ne di Roma: gemelli, pastori etc.) e ricorda che la lista canonica indo-iranica affidava a due dèi gemelli la rappresentazione e la protezione del terzo livello.

19. GLI DÈI DELLE TRE FUNZIONI IN SCANDINAVIA

Nel paganesimo scandinavo è conosciuta una triade dello stesso tipo, quella formata da Óðinn, Þórr, Freyr (o solidalmente, come ultimo termine, Njörðr e Freyr). Anche questa triade, al pari di quella precapitolina romana, è stata spiegata - in modo molto variabile - secondo schemi di evoluzione, come il risultato di compromessi e sincretismi tra culti successivamente comparsi.

La critica a questo tipo di spiegazioni facili e seducenti, che credono di basarsi logicamente sui dati archeologici, ma che vi si sovrappongono artificialmente, è stata fatta a più riprese e dovrà ancora essere fatta poiché l'esperienza dimostra che non vi si rinuncia volentieri. Nel piano ridotto del presente libro dovremo semplicemente prescindere ma dichiarare che da H. Petersen (1876) a K. Helm (1925, 1946, 1953), da E. Wessén (1924) a E. A. Philippon (1953), i numerosi tentativi fatti per dimostrare che la promozione di *Wōpanaz è cosa recente (sostituito a *Tiuz) o che in Scandinavia il più antico «gran dio» è Þórr (sempre che non sia Freyr), non potevano riuscire a dispetto dell'intelligenza, dell'erudizione e del talento dei loro autori.

Ci limiteremo dunque ai fatti e quindi all'esistenza stessa della triade in quanto tale. È questa triade di Óðinn, Þórr e Freyr che Adamo di Brema ha visto regnare nel tempio di Uppsala e di cui fornisce la descrizione del meccanismo trifunzionale (*Gesta Hammaburgensis eccl. Pontificum*, IV, 26-27); è lei che appare dalle formule di maledizione come dai poemi eddici o dagli scaldi (Óðinn, Þórr, Freyr, Njörðr: *Egilssaga*, 56); è lei che si sprigiona dal racconto della battaglia escatologica (*Völuspá*, 53-56) in cui ognuno dei tre dèi lotta contro uno dei maggiori avversari che soccombe sotto i suoi colpi; è lei che si spartisce i gioielli divini (*Skáldskaparmál*, cap. 44) ed è lei che rappresenta l'intera mitologia in cui le altre divinità - salvo la dea Freyja, strettamente associata a Freyr e Njörðr e che li completa - sono come comparse che circondano questi «primi ruoli» e che si definiscono in rapporto ad essi.

20. DÈI ASI E DÈI VANI

Ci si ricorderà che nella leggenda delle sue origini Roma si è ridotta spesso a due componenti, benché comprendesse tre tribù che rappresentavano tre funzioni: il *rex-augur* Romolo e i suoi compagni, detentori di *deos et virtutem*, la potenza del sacro e i talenti guerrieri, il dominio di Jupiter e Mars, mentre Tito Tazio e i suoi Sabini erano quelli che apportavano delle specialità loro connesse, cioè le donne e le ricchezze, *opes*.

Il quadro scandinavo della formazione della società divina completa è dello stesso tipo: i componenti riuniti per una riconciliazione ed una fusione conseguente a una guerra terribile, sono due, gli Asi e i Vani: tra gli Asi Óðinn è il capo, mentre Þórr è il più eccelso dopo di lui; tra i Vani sono invece Njörðr, Freyr e Freyja i più eminenti e i soli nominati individualmente.

La distinzione funzionale degli Asi e dei Vani è chiara e costante. I Vani, specialmente i due dèi e la dea che ne incarnano al massimo la tipologia, anche se capita loro di essere o di fare altre cose, sono innanzitutto dei ricchi (Njörðr, Freyr, Freyja), donatori di ricchezze e patroni del piacere (Freyr, Freyja), della lascività stessa, della fecondità e della pace (Nerthus, Freyr-Fróði) e sono legati spazialmente ed economicamente al suolo che produce i raccolti (Njörðr, Freyr) o al mare in quanto luogo della navigazione e della pesca (Njörðr).

A questi tratti dominanti si oppongono quelli dei principali Asi. Né Óðinn né Þórr certamente si disinteressano delle ricchezze del suolo, ecc., ma da quando la mitologia scandinava ci è conosciuta i loro centri sono altrove: l'uno è un mago potente, signore delle rune, capo della società divina; l'altro è il dio col martello, nemico dei giganti ai quali peraltro assomiglia (si pensi al suo «furore»); è il dio tuonante (nel suo stesso nome) che accudisce il contadino e gli dona la pioggia e anche nel folklore moderno è come un sottoprodotto della sua bellicosità in maniera atmosferica e violenta, non terrena e progressiva.

Il senso da attribuire a questa distinzione tra Asi e Vani è il problema centrale che domina tutte le interpretazioni delle religioni scandinave e di quelle germaniche, anche laddove le spiegazioni cronologiche e storiche (di storia immaginaria) affrontano con vivacità le spiegazioni strutturali e concettuali.

I fatti riuniti dall'inizio di questo libro apportano un grande sostegno agli strutturalisti: il parallelismo delle teologie indo-iraniche e italiche ci fa precisamente attendere, presso i popoli imparentati, una teologia ed una mitologia del tipo presentato dagli Scandinavi, che oppone per meglio definirli e che ricompone per creare un insieme vitale: 1) delle figure divine che patrocinano ciò che è sotto il magistero degli Asi, Óðinn e Þórr, l'alta magia e la sovranità da una parte, e la forza brutale dall'altra; 2) delle figure divine del tutto differenti che patrocinano ciò che è sotto il magistero dei tre grandi Vani, la fecondità, la ricchezza, il piacere, la pace, etc. etc.

21. LA GUERRA DEGLI ASI E DEI VANI E LA GUERRA DEI PROTOROMANI E DEI SABINI: FORMAZIONE DI UNA SOCIETÀ TRIFUNZIONALE COMPLETA

La frattura iniziale, che separa i rappresentanti delle due prime funzioni e quelli della terza, è un dato indoeuropeo comune: lo stesso sviluppo mitico (separazione iniziale, guerra e poi indissolubile unione nella struttura tripartita gerarchizzata) si ritrova non solo a Roma, sul piano umano e nel racconto delle origini dell'Urbe (guerra sabina e sinecismo), ma in India, dove è detto che gli dèi canonici del terzo livello, gli Ásvin, non erano inizialmente degli dèi, ma entrarono nella società divina come terzo termine al di sotto delle «due forze» (*ubhe vírye*) solamente in seguito a un conflitto violento conclusosi con una riconciliazione e un'alleanza.

Come si potrà prevedere, i dettagli di queste leggende sono stati scelti e raggruppati in modo tale da mettere in rilievo le «funzioni» rispettive delle diverse componenti della società e i procedimenti specifici che queste «funzioni» attribuiscono ai loro rappresentanti. L'analisi comparata della leggenda romana sulla guerra iniziale tra Romani e Sabini e della leggenda scandinava sulla «prima guerra nel mondo» degli Asi e dei Vani (a cui bisogna fare risalire, contro E. Mogk, le strofe 21-24 della *Völuspá*), ha rivelato un interessante parallelismo e conferito un senso sia all'una che all'altra.

Ambedue sono formate da un dittico, da due scene in cui ciascuno dei due campi nemici ha il vantaggio (vantaggio limitato e provvisorio poiché è necessario che il conflitto finisca senza vittoria e con un

patto liberamente consentito) ed è debitore di questo vantaggio alla sua specificità funzionale. Da una parte i ricchi e voluttuosi Vani che corrompono dall'interno la società (le donne!) degli Asi, inviando loro la donna chiamata «Ebbrezza dell'Oro»; dall'altra parte Óðinn che lancia il suo famoso giavellotto di cui è noto l'irresistibile effetto magico e di panico.

Allo stesso modo i ricchi Sabini, da una parte, ottengono quasi la vittoria occupando la posizione-chiave dell'avversario, non col combattimento, ma acquistando con l'oro Tarpeia (in una variante, grazie all'amore cieco di Tarpeia per il capo sabino); dall'altra parte Romolo, grazie a un'invocazione a Jupiter (Stator) ottiene dal dio che l'armata nemica vittoriosa venga improvvisamente, e senza motivo, invasa dal panico.

22. SVILUPPO DELLA FUNZIONE GUERRIERA PRESSO GLI ANTICHI GERMANI

Bisogna comunque segnalare un fatto di enormi conseguenze che ha determinato ben presto, e non solamente presso gli Scandinavi ma fra tutti i Germani, una deformazione della struttura delle tre funzioni e della teologia corrispondente.

Da nessuna parte, certamente né a Roma né in India, gli dèi del primo livello, Varuṇa e Jupiter, si disinteressavano della guerra: se è vero che non combattono propriamente come Indra o Marte è anche vero che mettono le loro magie al servizio della parte che favoriscono e sono loro, in definitiva, che attribuiscono la vittoria, la quale, se è in effetti conquistata con la Forza, interessa soprattutto l'Ordine per le sue conseguenze.

Non ci si sorprende quindi di vedere Óðinn intervenire nelle battaglie, senza combattere molto, ma gettando sull'armata che ha condannato un panico paralizzante, il «legame dell'esercito» *herfjö-purr* (cf. i lacci di cui è armato Varuṇa). Ma è certo che la parte della «guerra» nella sua definizione è di gran lunga più considerevole che nella definizione dei suoi omologhi vedici o romani: in lui - e anche nell'omologo germanico di Mitra che esamineremo nel prossimo capitolo e che è interpretato da Tacito come Marte - si constata più di una osmosi, un vero e proprio ribaltamento e straripamento della guerra nell'ideologia del primo livello. All'epoca in cui si sono formate le

loro epopee, gli «eroi odinici» - Sigurðr, Helgi e Haraldr Dente-da-Combattimento - sono prima di tutto dei guerrieri; e nell'aldilà sono i guerrieri morti, in un'eternità di giochi e di gioie guerriere, che Óðinn accoglie nel proprio Valhöll. In compenso, almeno in certi luoghi, è Þórr, il nemico dei giganti, il combattente solitario, ad aver perso il contatto con la guerra (almeno quella combattuta dagli uomini) ed è soprattutto il felice risultato dei suoi duelli atmosferici contro i giganti e i flagelli, la pioggia benefica per le messi, che ha giustificato e popolarizzato il suo culto e che talvolta ha spodestato Freyr dalla parte agricola della sua provincia. Questa doppia evoluzione sembra essere stata spinta all'estremo tra gli Scandinavi più orientali, presso i quali così Adamo da Brema (IV, 26-27) definiva i tre dèi della triade di Uppsala.

«Thor præsidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco (cioè Freyr), pacem voluptatemque largiens mortalibus...»

«Si pestis et fames imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi».

Anche se si ammette che la teologia di ognuno di questi tre dèi di Uppsala fosse più ricca, e più variegata di quanto non appaia nelle brevi osservazioni di Adamo da Brema (che ha preso Þórr come dio principale poiché figura nel mezzo, al secondo posto, ed è armato di un martello che ha scambiato per uno scettro e perché, tuonante, lo ha assimilato a Giove), non vi è ragione di rifiutare la sua testimonianza: lo scivolamento della guerra nel dominio di «Wodan» e lo scivolamento inverso di «Thor» al servizio dei contadini sono dei fatti. Ma se ne comprende l'origine (come su altri punti relativi alla Scandinavia) e dove lo stesso fenomeno si osserva, i valori dei tre dèi restano essenzialmente vicini a quelli dei loro omologhi indiani e romani.

23. STATO DEL PROBLEMA PRESSO I CELTI, I GRECI E GLI SLAVI

Sulle altre parti del dominio indoeuropeo, a causa di diverse ragioni - cronologia troppo recente, prestiti massicci da sistemi religiosi non indoeuropei - è difficile constatare immediatamente le strutture teologiche corrispondenti alle tre funzioni: sono necessari quindi

dei ragionamenti e di conseguenza l'arbitrio è in agguato. Questo stato di cose è particolarmente spiacevole nell'ambito greco o celtico in cui l'informazione è tuttavia molto abbondante: bisogna rassegnarsi.

In Grecia, dove la religione non è essenzialmente indoeuropea, il raggruppamento delle dee nella leggenda del pastore Paride resta ad esempio un gioco letterario e non forma evidentemente un'autentica combinazione religiosa.

In Gallia, dove la classificazione degli dèi riportata da Cesare (e confermata dai testi irlandesi sui Tuatha Dé Danann) ricorda per molti versi la struttura delle tre funzioni, quest'analogia con la filiazione, e i ritocchi che suggerisce, suscitano più problemi invece che risolverli. Quanto al paganesimo degli Slavi, questi sono così poco conosciuti perché i tentativi di spiegazione tripartita possano essere altra cosa che brillanti ipotesi.

Ma la concordanza delle testimonianze sui tre domini, indo-iranico, italico e germanico, in cui le antiche religioni sono state descritte in maniera sistematica dai loro stessi rappresentanti, è sufficiente a garantire che sin dai tempi indoeuropei l'ideologia tripartita aveva dato luogo a una teologia della stessa forma; a un gruppo di divinità gerarchizzate che esprimevano i tre livelli; e ad una «mitologia eziologica» che giustificava la differenza e la collaborazione di queste divinità.

24. DIVINITÀ CHE SINTETIZZANO LE TRE FUNZIONI

Ci limiteremo a segnalare nella teologia un altro utilizzo frequente della struttura tripartita, non analitico ma sintetico. Vi sono infatti divinità che sia i saggi che i fedeli tengono a definire, in opposizione agli dèi specialisti delle tre funzioni, come onnivalenti, domiciliate ed efficienti sui tre livelli. Questo tipo di espressione si è prodotta indipendentemente in diversi luoghi, per esempio nelle civiltà mediterranee, quando una divinità patrona o eponima di una città ha assunto un'importanza a svantaggio di altri dèi o di *équipes* divine: così, presso gli Ioni di Atene, dove sembra che una teologia tripartita (Zeus, Athena, Poseidone, Efesto) concernesse innanzitutto le quattro tribù funzionali (sacerdoti, guerrieri, agricoltori, artigiani), è Atena che in epoca storica domina la religione.

Così, seguendo la felice osservazione di F. Vian, durante le piccole Panatenee, ella riceveva successivamente degli omaggi divini in

quanto *Hygieia*, *Polias* e *Niké*, vocaboli che evocano le funzioni di salute, sovranità politica e vittoria. Allo stesso modo, nello zoroastrismo si è prodotta la tripla titolatura *Buone, Forti, Sante* dei geni tutelari, le *Fravaši*, che sono in effetti trivalenti.

25. DEE TRIVALENTI

Tuttavia, tra queste figure sembra che bisogni far risalire alla comunità indoeuropea un tipo di dea la cui trivalenza è così messa in evidenza e che è intenzionalmente congiunta agli dèi funzionali: questa dea, che per il suo stesso sesso e per il suo punto d'inserimento nelle liste è connessa alla terza funzione, è tuttavia attiva in tutti e tre i livelli e sembra che la sua presenza nelle liste esprima il teologhema di una multivalenza femminile che raddoppia la molteplicità degli specialisti mascholini.

Abbiamo ricordato più sopra che talvolta, nelle liste trifunzionali vediche, la dea-fiume *Sarasvatī* è associata agli *Aśvin*: ora, gli epiteti di *Sarasvatī*, benché non raggruppati in formule, la definiscono chiaramente come pura, eroica, materna. Indipendentemente l'uno dall'altro, sia io (1947) che H. Lommel (1953) abbiamo proposto di interpretare come un'omologa di *Sarasvatī* e come l'erede della stessa dea indo-iranica, la più importante delle dee dell'*Avesta* non-gāthico, anch'essa dea-fiume, *Anāhitā*; ora, il nome completo e triplice di *Anāhitā*, fa evidentemente riferimento alle tre funzioni: «l'umida, la forte, l'immacolata», *Arədvī*, *Sūrā*, *Anāhitā*. Ed è ancora per sublimazione dello stesso prototipo che io penso che lo zoroastrismo puro abbia creato la sua quarta Entità, *Ārmaiti*, che seppur ordinariamente al terzo livello (dopo *Xšaθra*, «Potenza» e prima di *Haurvatāt-Amərətāt*, «Salute» e «Immortalità») e benché non in possesso di una tripla titolatura, porta un nome che significa «Pensiero-Pio», aiuta Dio nella sua lotta contro il Male ed ha come elemento materiale la terra nutrice differenzialmente associata.

Nel Lazio, a Lanuvium, Giunone era onorata sotto il triplice epiteto di *Seispes Mater Regina*: i due ultimi epiteti riportano alla teologia della Giunone romana (*Lucina*, etc.; *Regina*) patrona della fecondità regolata e dea sovrana; ma a Roma la specificazione guerriera manca, mentre era in evidenza nella figura di Giunone lanuvia e certamente era espressa dal primo epiteto, l'oscuro *Seispes*- (rom. *sospit*-, da **sue-spit*-? cf. *Indra svá-kṣatra*, *svá-pati*, etc.).

Infine, nel mondo germanico, considerando i Germani continentali, sembra che una dea unica e polivalente (se non onnivalente), *Friyyō fosse congiunta ai multipli dèi funzionali di cui abbiamo parlato più sopra; se la specificazione guerriera non è attestata, il poco che si sa di essa la mostra sovrana (Frea, nelle leggende che spiegano il nome dei Lombardi) e «Venus» (**Friyya-dagaz*, «Freitag»). Presso gli Scandinavi questa multi valenza è esplosa: la dea si è raddoppiata in Frigg (esito regolare di **Friyyō* in nordico), sposa sovrana del signore magico Óðinn, e in Freyja (nome rifatto su Freyr), dea tipicamente Vani, ricca e voluttuosa.

In Irlanda un'eroina, Macha, senza dubbio un'antica dea epoinima del luogo più importante fra tutti, Emain Macha, capitale dei pagani dell'Ulster con la piana che la circonda, dovette avere primitivamente questo carattere sintetico, analizzato in base alle tre funzioni, poiché è sfociata in tre personaggi, in un «trio di Macha» ordinato nei tempi. Una Veggente, sposa di un uomo dei primi tempi chiamato Nemed, «il Sacro», che muore per un'emozione profonda in seguito a una visione; poi una Guerriera-Campionessa che fa del proprio marito il suo generalissimo e che muore uccisa; infine una Madre che accresce meravigliosamente la fortuna del proprio marito, un ricco contadino, e che muore durante l'orribile parto di due gemelli. Ma non è più possibile determinare quali rapporti avesse nella religione con gli dèi maschi della stessa funzione.

26. LE TEOLOGIE TRIPARTITE E I LORO ELEMENTI

Dopo aver preso una visione globale dei sistemi teologici indo-iranici, italici e germanici che esprimono l'ideologia delle tre funzioni, abbiamo riconosciuto che sono abbastanza paralleli per giustificare la spiegazione nei termini di un'eredità indoeuropea comune. Non è che l'inizio: senza perdere di vista la struttura d'insieme, l'esplorazione dovrà concentrarsi successivamente su ognuno dei tre termini; esaminando la funzione della sovranità religiosa in se stessa, poi quella della forza e della fecondità e infine, tramite la comparazione tra i dati indiani, iranici, latini etc., cercare di determinare come gli Indoeuropei concepivano, suddividevano e utilizzavano ciascuna di esse.

§ 1. Sulla necessità, per lo storico delle religioni, di non perdere mai di vista e di riconoscere le strutture teologiche di cui studia i frammenti, vedi principalmente *L'heritage...*, cap. I («Matière, objet et moyens de étude») – al quale rimando una volta per tutte circa le questioni di metodo – e DIE, cap. II («Structure et cronologie»).

§ 2-3. Il riconoscimento del raggruppamento arcaico «Mitra-Varuṇa Indra e i Nāsātya», l'inventario delle circostanze in cui appaiono, sono state fatte progressivamente in: JMQ, pp. 59-60 (= JMQ it, pp. 38-39); NA pp. 41-52; *Tarpeia*, 1947, pp. 45-56 (dove sono studiati in dettaglio sei inni del *Rgveda* fondati su questa struttura); «Mitra-Varuṇa, Indra et le Nāsātya, comme patrons des trois fonctions cosmiques et sociales», *Studia Linguistica*, II, 1948 pp. 121-129; JMQ IV, pp. 13-35 («Les dieux patrons des trois fonctions dans le Rg Veda et dans le Atharva Veda»); in queste due ultime esposizioni la divisione degli dèi in tre gruppi «Āditya, Rudra, Vasu», è interpretata nello stesso senso (cf. DIE pp.7-9).

§ 4. La discussione delle spiegazioni anteriori e l'interpretazione nuova formano il primo capitolo di NA, pp. 15-55 («les dieux Arya de Mitani»). Il carattere indiano degli Arya di Mitani è reso probabile dalla forma del numero «uno» (*aika*: sanscrito *eka*, contro l'iranico comune **aiwa*); P.E. DUMONT ha interpretato senza difficoltà tutti nomi d'uomini conosciuti grazie al vedico (JAOS, 67, 1947, pp. 251-253). In seguito G. Widengren ha sottolineato in questi nomi propri e nella variante *u – ru – wa – na* del nome di *Varuṇa* (nel trattato di Bogazköy), qualche fatto fonetico che rinforza questo parlare di iranico: *Numen*, II, 1955, pp. 80-81 e note 167, 170.

§ 5. DIE, pp. 11-14. Un gruppo di raffigurazioni su una faretra cassita è stata interpretata come rappresentante in alto Mitra e Varuṇa, nel mezzo Indra (o Vāyu) e in basso i gemelli Nāsātya in una scena di medicazione miracolosa conosciuta dal *Rg Veda*: «Dieux cassites et dieux vediques, à propos d'un bronze du Louristan» RHA, 52, 1950, pp. 18-37. Riprenderò prossimamente il problema a partire da una migliore fotografia (la scena e le insegne di «Mitra e Varuṇa» devono essere spiegate altrimenti: non vi sono degli altari ma un vaso raffigurante una testa di leone) e con degli altri documenti sui «gemelli»

§ 6-9. La spiegazione degli *Aməša Spənta* costituisce la materia di NA, cap. II-V; la quarta Entità, Armaiti, che sembrava creare allora difficoltà, è stata spiegata in seguito in *Tarpeia*, cap. I (=JMQ it. pp. 305-313). Questa interpretazione è stata accettata e sviluppata da J. DE MENASCE, «Une légende indo-iranienne dans l'angelologie judéo-musulmane: à propos de Hārūt-Mārūt», *Études Asiatiques* (svizzeri) I, 1947, pp. 10-18; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 1948 pp. 47-80; *Ormuzd et Ahriman*, 1953, p. 23; *The Western Response to Zoroaster*, 1958 pp. 38-51 (vedi specialmente pp. 45-46 contro I. Gershevitch e W. Lentz); S. WIKANDER (vedi sotto, nota

al III cap. § 13); J.C. TAVADIA «From Aryan Mythology to Zoroastrian Theology, a Review of Dumézil's Researches», ZDMG, 103, 1953, pp. 344-353; K. BARR, *Avesta*, 1954, pp. 52-59 e 197; G. WIDENGREN, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», *Numen*, I, 1954, pp. 22-26; S. HARTMAN in molti articoli specialmente «La disposition de l'Avesta», *Orientalia Suecana*, V, 1956, pp. 30-78; e inoltre da altri importanti iranisti. È stata invece rigettata senza discussione da I. Gerschevitch e W. Lentz e non è menzionata nei libri di W.B. Henning e R.C. Zaehner.

§ 10. Questo tipo di spiegazione è stata estesa alle Entità già gathiche come Sraoša e Aši (considerate come sublimazioni degli dèi prezoroastriani equivalenti agli dèi vedici Aryanman e Bhaga): vedi qui sotto, III, § 8; poi al non gathico Rašnu e alla Fravaši (considerate come figure purificate corrispondenti a Viṣṇu e ai Marut): «Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne», JA, CCXLII, 1953, pp. 1-25; infine a Bušyastā (considerata come una demonizzazione della dea Aurora): *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, pp. 34-37.

§ 11. DIE, pp. 22-23.

§ 12. Gli attacchi più vivi sono venuti dai latinisti della scuola primitivista; vedi a proposito di H.J. ROSE, RHR, CXXXIII, 1948, pp. 241-243 e *Déeses latines...*, 1956, pp. 118-123. I germanisti ostili hanno in generale preferito «ignorare»; tuttavia ho recentemente avuto una gradevole discussione – la prima – con K. HELM, BGDSL, 77, 1955, pp. 347-365; 78, 1956, pp. 173 – 180. Un grande numero di «risposte alle obiezioni» si trovano disseminate nelle prefazioni, note e appendici dei miei libri. Le ultime in ordine di tempo che hanno un valore generale sono; «Examen de critiques récentes; John Brough, Angelo Brelich», RHR, CLII, 1957, pp. 8-30.

§ 13. I latinisti che dissertarono su Quirino dimenticano solitamente Vofionus che riduce di troppo la loro libertà d'ipotesi. Per la triade umbra vedi «Remarques sur les dieux *Grabovio* – d'Iguvium», RP, XXVIII, 1954, pp. 225-234 e «Notes sur le début du rituel d'Iguvium», RHR, CXLVII, 1955, pp. 265-267. La triade romana è comparsa proprio a fornire il titolo comune degli studi sulle tecnologie trifunzionali indoeuropee, pubblicati dal 1941 al 1948.

§ 14. L'interpretazione è stata presentata per la prima volta in un articolo che conteneva in potenza tutto il lavoro ulteriore: «La préhistoire des flammes majeurs», RHR, CXVIII, 1938, pp. 188-200. Sono comparsi in seguito JMQ, cap. II e III, poi tutto NR; riassunto in *L'héritage...* pp. 72-101.

§ 15. Contro il «Marte agrario» vedi NR, pp. 38-71 (=JMQ it., pp. 191-217) e *Rituels...* pp. 78-80. Su Jupiter sovranò vedi NR., pp. 71-76 (=JMQ it. pp. 218-222); è importante non vedere in Giano (dio dei *prima*, di tutti i *prima*) un «predecessore» né un doppio di Jupiter (dio dei *summa*): DIE, pp. 91-102 e «Jupiter-Mars-Quirinus et Janus», RHR, CXXXVIII, 1951, pp. 209-210; sugli «dèi dei *prima*» indo-iranici, *Tarpeia*, pp. 66-96.

§ 16. La spiegazione del complesso Quirino è stata formata in tre tempi: 1) JMQ, pp. 72-77, 84-94, 143-148, 182-187 (=JMQ it., pp. 49-53, 58-66, 101-104); 2°), NR, pp. 194-221 (=JMQ it., pp. 264-285) e *Tarpeia*, pp. 176-179; 3°) JMQ, pp. 155-170 (specialmente pp. 167, 169 e n. 2, 170). Vedi anche L. GERSCHEL, «Saliens de Mars et Saliens de Quirinus», RHR, CXXXVIII, 1950, p. 145-151. Ho sostenuto numerose discussioni, specialmente: «La triade Jupiter-Mars-Janus?», RHR, CXXXII, 1946, pp. 115-123 (con V. Basanoff); REL, XXXI 1953, pp. 189-190 (con C. Koch); «A propos de Quirinus», REL, XXXIII, 1955, pp. 105-108 (con J. Paoli); «Remarques sur les armes des dieux de troisième fonction», SMSR, XXVIII, 1957, pp. 1-10 (con A. Brelich). Generalmente ogni nuovo avversario non tiene alcun conto delle risposte fatte ai precedenti; è ancora il caso di J. BAYET, *Histoire psychologique et historique de la religion romaine*, 1958, p. 118 (che tratta anche della triade romana JMQ senza considerare la triade umbra di Jupiter Mars Vofionus). Per l'assimilazione di Romolo a Quirino, le considerazioni nuove riportate qui sotto incoraggiano a dargli un senso più profondo e una data più antica di quanto non si facesse generalmente (vedi «La bataille de Sentinum, remarques sur la fabrication de l'histoire romaine» *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*, VII, 1952, pp. 145-154). Sulle etimologie proposte per Vofionus, vedi RP, XXVIII, 1954, p. 225, n. 4 e p. 226, n. 1; la spiegazione con **leudhyono-* ritrova in Pisani «Mytho-etymologica», *Rev. des Études Indo-Européennes* (Bucarest), I, 1938, p. 230-233 e in BENVENISTE, «Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques», RHR, CXXIX, 1945, pp. 7-9.

§ 17. Una questione connessa è quella della realtà o della non realtà di una componente sabina alle origini di Roma. Questa è secondaria rispetto al nostro punto di vista, che è quello dell'ideologia e non dei fatti storici, e in più, una risposta affermativa non genererebbe affatto l'interpretazione funzionale delle leggende sulle origini, di cui bisognerebbe solamente ammettere (la qual cosa è ordinaria) che presentano l'avvenimento «ripensato» in un quadro ideologico ed epico preesistente, tradizionale; ma è anche chiaro che questa interpretazione strutturale e unitaria che noi formiamo non rinforza la tesi dell'autenticità storica del sinecismo originale che incontra diverse difficoltà. In *L'heritage...*, pp. 179-181, si troverà riassunta la lunga discussione del capitolo III di NR («Latins et Sabins, histoire et mythe» non tradotta in JMQ it.: vedi p. 263), condotta principalmente in funzione della tesi di A. PIGNIOL, *Essai sur les origines de Rome* (1915) che dominava allora gli studi. Da quattordici anni che questa discussione è stata pubblicata ho letto molte affermazioni calorose, arroganti e irritate sulla presenza sabina lontana dalla fondazione di Roma, ma non ho visto segnalare alcun fatto archeologico che non fosse già stato prima esaminato e che facesse pendere decisamente la bilancia; cf. JMQ IV, p. 182 (sugli argomenti che si sono voluti demandare alla strana disciplina della «geopolitica») e RE XXXIII, 1955, pp. 105-107 (su un curioso argomento che J. Paoli ha creduto di poter ricavare dalla triade umbra). Quanto a me, continuo a trovare soddisfacente nel suo principio la spie-

gazione data nel 1886 della leggenda del sinecismo latino-sabino da T. MOMMSEN, «Die Tatuslegende», ripreso in *Gesamm. Schr.* IV, pp. 22-35. In una memoria intitolata «Céramiques des premiers siècles de Rome, VIII-V siècles», manoscritto che si trova analizzato nei *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1950, p. 287-295, F. Villard si è pronunciato per l'omogeneità della popolazione romana dell'ottavo secolo.

§ 18. Sullo Jupiter di Romolo e gli dèi di Tito Tazio, vedi JMQ, pp. 144-146 (= JMQ it., pp. 101-012) (dove bisogna correggere nella citazione di Varrone *Vedio Ioui* in *Vedioui*) e *La saga de Hadingus*, 1953, pp. 109-110.

Per la triade «Jupiter, Mars, Ops» vedi «Les cultes de la Regia, les trois fonctions et la triade JMQ», *Latomus*, XIII, 1954, pp. 129-139. Per la triade «Jupiter, Mars, Flora (o Venus)», vedi *Rituels...*, p. 54 e p. 60, note 37-40. Per Romolo-Remo come corrispondenti dei Nāsatya vedici, vedi qui sotto III, § 24. Inoltre l'utilizzazione delle tre funzioni e della triade «JMQ» da parte di Martianus Capella è stata esaminata in «Remarques sur les trois premières régions du ciel de Mart. Cap.», *Coll. Latomus* XXIII (= *Homm. à M. Niedermann*) 1956, pp. 102-107.

§ 19-20. Jan de Vries è stato condotto dalle sue ricerche a una visione strutturale delle religioni germaniche. Quando è uscito MDG, 1939, egli avvertì la parentela della mia concezione e della sua e la complementarietà dei nostri argomenti. Da allora, benché divisi su qualche dettaglio, siamo d'accordo, credo, su tutte le maggiori questioni: che ci si riporti alle sue chiare, obiettive e generose esposizioni del suo *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª ed., I e II, 1956-1957 e ai suoi articoli: «Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung», *Germ. - Roman. Monatsschrift*, N.F., II, 1951, pp. 1-11; e «L'état actuel des études sur la religion germanique», *Dio-gène*, 18, aprile 1957, pp. 1-16; altri articoli che toccano le questioni qui trattate: «La valeur religieuse du mot *irmin*», *Cahiers du Sud*, n. 314, 1952, pp. 18-27; «Die Götterwohnungen in den Grímmismál», *Acta Philol. Scand.*, 1952, pp. 172-180; «La toponymie et l'histoire des religions», *RHR*, CXLVI, 1954, pp. 207-230; «Über das Wort *Jarl* und seine Verwandten», *NC*, VI, 1954, pp. 461-469. Nell'opera collettiva *Deutsche Philologie im Aufriß*, München, 1957, la sezione «Die altgermanische Religion» (col. 2467-2556), redatta da Werner Bentz, dà del paganesimo germanico, e specialmente scandinavo, un'eccellente interpretazione, originale e ripensata, nel quadro che io ho proposto. E. POLOMÉ ha lavorato in questo stesso schema: «L'étymologie du terme germanique **ansuz*, dieu souverain», *Études Germaniques*, 1953, pp. 36-44 e «La religion germanique primitive, reflet d'une structure sociale», *Le Flambeau*, 1954, 4, pp. 437-463. I miei MDG, oggi felicemente esauriti, hanno sofferto di essere stati pubblicati agli esordi delle ricerche sulla tripartizione indoeuropea: non era che una prima vista d'insieme e un programma carico d'ipotesi di lavoro, alcune delle quali si sono verificate e altre no; presto pubblicherò una seconda edizione interamente rimaneggiata. Non ho qui ancora il posto per esaminare la teologia dei Germani continentali (specialmente Tacito, *Germania*, 9, in cui i tre livelli sono chiari: Mercurio e

Marte, Ercole, «Iside»): vedi DIE, pp. 23-26. Per Óðinn bisogna aggiungere l'importante confronto col polivalente Rudra dell'India (R. Otto, 1932): vedi J. De Vries, *op. cit.*, II, § 405.

§ 21. Sulla guerra degli Asi e dei Vani paragonata a quella dei Latini di Romolo e dei Sabini, vedi JMQ, cap. V e *Tarpeia*, pp. 247-291 (= JMQ it., pp. 108-164) in cui si trova ampiamente rifiutata l'interpretazione in «gigantomachia» della *Völuspá*, 21-24 avanzata da E. MOGK, FFC, 58, 1924, e la presentazione generale in *L'heritage...*, pp. 125-142.

§ 23. Per il giudizio di Paride vedi sopra I § 23. Per gli dèi galli di Cesare e i loro corrispondenti irlandesi nei loro rapporti (in ogni caso molto alterati) con la tripartizione, vedi MDG, p. 9, NR, pp. 22-27 e P.-M. DUVAL, *Les dieux de la Gaule*, 1957, pp. 4, 19-21, 31-33, 94. R. JAKOBSON ha tentato di interpretare nel quadro delle tre funzioni il poco che si conosce degli dèi slavi: art. «Slavic Mythology» in *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore*, II, 1950, pp. 1025-1028. Sembra che il paganesimo dei Balti possa essere un giorno favorevole alla nostra inchiesta.

§ 24. Sulla tripla titolatura di Atena alle Panaatenec, vedi F. VIAN, *La guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, 1952 pp. 257-258.

§ 25. Su Sarasvatī-Anāhitā-Ārmaiti e sul nome triplo di Anāhitā, vedi *Tarpeia*, pp. 55-66; H. Lommel ha trovato indipendentemente la corrispondenza Sarasvatī-Anāhitā e l'ha pubblicata in *Festschr. F. Weller*, 1954, pp. 405-413. Per i dati latini, irlandesi e germanici vedi «Iuno, S.M.R.», *Eranos*, LII, 1954, pp. 105-119 e «Le trio des Macha» RHR, CXLVI, 1954, pp. 5-17.

Capitolo terzo

Le diverse funzioni nella teologia, nella mitologia e nell'epopea

1. AVANZAMENTO DISUGUALE DELL'ANALISI TEOLOGICA DELLE TRE FUNZIONI

L'esplorazione di ognuno dei tre livelli funzionali nel mondo indoeuropeo implica tre compiti molto considerevoli, a tutt'oggi progrediti in maniera assai discontinua. Non è stato possibile giungere rapidamente a risultati sistematici che al primo livello. Se importanti aspetti del secondo e del terzo sono stati determinati in breve tempo, essi non sono tuttavia che un insieme strutturato ancora in fase di approfondimento. Non si è potuto dunque fare altro che dare per essi degli orientamenti generali e, soprattutto, delle indicazioni sui metodi di lavoro.

2. I DUE ASPETTI DELLA PRIMA FUNZIONE PRESSO GLI INDO-IRANICI: VARUNA E MITRA, AŠA E VOHU MANAH

Il principio fondamentale intorno a cui si organizzava presso gli Indo-Iranici la teologia della prima funzione è già stato segnalato: nel trattato di Bogazköy e nelle formule vediche che sono state confrontate, non si tratta di un dio ma di due, Mitra e Varuna, che la rappresentano, ed è ancora questa coppia che presuppone la coesistenza di due fi-

gure, il «Buon Pensiero» e l'«Ordine», che gli corrispondono in testa alla lista delle entità sostituite da Zoroastro agli dèi funzionali.

Questa dualità è stata spiegata in molte maniere dai commentatori indiani e dalle diverse scuole mitologiche degli ultimi cento anni. Attualmente è stata fatta luce su ciò che in parte si può dedurre dai loro stessi nomi: se la parola *Varuṇa*, apparentata o no al greco οὐρανός, ὄρανος, resta oscura (la si è interpretata con radici che significano «coprire», «legare», «dichiarare»), al contrario, *Mitra* è sicuramente, come ha spiegato Meillet in un celebre articolo (1907), per la sua etimologia, il Contratto personificato. Nella grande maggioranza dei casi, tra questi dèi i cui nomi appaiono spesso al duale doppio, cioè con una forma grammaticale che esprime il più stretto legame, i poeti non fanno differenza: li vedono come due consoli celesti, depositari solidali del più grande potere, e quando non nominano che uno dei due, non si fanno scrupoli di concentrare su di lui tutti gli aspetti e gli attributi di questo potere. E questo è naturale poiché l'unità e l'armonia della funzione sovrana, in rapporto a tutto ciò che le è subordinato, costituisce per gli uomini il beneessenziale che bisogna mettere in primo piano nella credenza e nell'espressione. Ma capita spesso felicemente, anche nel lirismo degli inni ma soprattutto nei libri rituali, che il poeta o il liturgista travalichi questo primo piano e voglia distinguere i due dèi per meglio spiegare o utilizzare la loro solidarietà.

In tale caso le diverse immagini che appaiono sono tutte dello stesso senso: *Mitra* e *Varuṇa* sono i due termini di un gran numero di coppie concettuali e di antitesi, la cui sovrapposizione definisce due piani, ogni punto del piano potremmo dire, richiamando sull'altro un punto omologo; e queste coppie tanto diverse possiedono tuttavia un'aria di parentela così netta che di ogni nuova coppia assegnata all'insieme si può provare a colpo sicuro quale sarà il termine «mitriaco» e quello «varunico».

Fra le specificazioni così diverse dell'antitesi sarà difficile estrarne una da cui il resto può essere derivato e senza dubbio questo tentativo, una volta fatto, non avrebbe gran senso. Sarà molto meglio procedere a un breve inventario, osservando e definendo l'antitesi in rapporto alle principali categorie dell'essere divino (cf. II § 5). Quanto ai loro *domini* nel cosmo, *Mitra* s'interessa piuttosto a ciò che è vicino all'uomo, mentre *Varuṇa* all'immenso insieme (distinzione che si ri-

trova nettamente fra le Entità zoroastriane corrispondenti: cf. II § 8, 4°); passando al limite, dei testi affermano che Mitra è *questo mondo* mentre Varuṇa l'*altro mondo*, come è certo che ben presto Mitra rappresentò il giorno e Varuṇa la notte. Mitra è assimilato alle forme visibili e usuali del soma e del fuoco, mentre Varuṇa alle loro forme invisibili e mitiche.

Nelle *modalità d'azione*, se Mitra è propriamente il «contratto» e stabilisce tra gli uomini i trattati e le alleanze, Varuṇa è un grande mago, signore della *māyā*, la magia creatrice delle forme, e in possesso dei «nodi» con cui «afferra» i colpevoli con una presa irresistibile.

Nondimeno essi si oppongono per il loro *carattere*: l'amichevole Mitra è benevolo, dolce, rassicurante, stimolante; il dio Varuṇa è impietoso, violento, a volte un po' demoniaco. Innumerevoli applicazioni illustrano questo teologhema generale: a Mitra appartiene ciò che è cotto a vapore, a Varuṇa ciò che è arrostito; a Mitra il latte, a Varuṇa il soma inebriante; a Mitra l'intelligenza, a Varuṇa la volontà; a Mitra ciò che è ben sacrificato, a Varuṇa ciò che è mal sacrificato etc..

Tra le funzioni diverse da quelle che gli sono proprie, Mitra ha più affinità per la prosperità, la fecondità e la pace, Varuṇa per la guerra e la conquista; tra le province stesse della sovranità, Mitra è piuttosto - come diceva con qualche anacronismo A. K. Coomaraswamy - il *potere spirituale*, mentre Varuṇa è il *potere temporale*, in tutti i casi rispettivamente il *bráhman* e lo *kṣatrā*. L. Renou (*Études véd. et pānin.* II, 1956, p. 110) ha anche scoperto nel *R̥gveda* un'affinità differente, di Varuṇa per l'*élite* e di Mitra per la massa, il popolo comune. I sovrani Mitra e Varuṇa, di diritto e di fatto, sono uguali ed è attuale sia l'uno che l'altro. Se gli inni pronunciano più spesso il nome di Varuṇa, ciò non avviene perché egli è «in procinto» di prendere un'importanza maggiore rispetto a un «più vecchio» dio Mitra, ma perché, semplicemente, la specificazione magica e inquietante della sua azione sollecita all'uomo più preoccupazioni culturali del rassicurante e chiaro dominio del giurista Mitra. Bisogna sottolineare ugualmente che non vi è mai conflitto tra questi due esseri antitetici, ma al contrario vi è una costante collaborazione.

3. I DUE ASPETTI DELLA PRIMA FUNZIONE A ROMA: JUPITER E DIUS FIDIUS

Questo schema indiano, e prima ancora indo-iranico, ha fornito la chiave per qualche difficoltà o enigma delle mitologie occidentali.

A Roma, dove tutto il pensiero è concreto e patriottico, in cui il cosmo e le sue diverse parti richiedono attenzione e riflessione solo nella misura in cui possono essere utili o nocive all'Urbe, non ci si può aspettare di osservare la bipartizione nelle sue generalità: la lontananza del cielo, l'ordine dell'universo, cose di Varuṇa, lasciano i Romani totalmente indifferenti. Ridotta soltanto a qualcuna delle sue specificazioni indiane, la bipartizione tuttavia sussiste.

Se nella Roma storica *Dius*, *Dius Fidius* - il dio «luminoso» e garante della *fides*, della lealtà e dei giuramenti - non è più che un aspetto di *Jupiter*, è vero che sembra esservi stata tutt'altra situazione nei primordi. Certo, i due dèi erano strettamente associati e il nome del primo flamine è più vicino a *Dius* che a *Jupiter*. Ma il dominio strettamente giuridico che *Dius* si accolla, nella sovranità, porta a considerare il resto (gli auspici su cui Roma vive, la direzione mistica della politica romana, i miracoli salvifici della storia romana) come più propriamente caratteristici del suo grande socio. Allo stesso modo, nella teoria dei lampi *Dius Fidius* ha una specificazione nettamente «mitriaca»: sono i lampi del giorno che gli appartengono, mentre quelli della notte rivelano una varietà oscura e «varunica» di *Jupiter*, *Summanus*.

È probabile che questa teologia complessa abbia risentito, prima dei nostri testi più antichi, della promozione e, nello stesso tempo, della riforma teologica di *Jupiter* che ha coinciso con la creazione del suo culto capitolino e con la sostituzione di una triade «*Jupiter O.M.*, *Giunone Regina*, *Minerva*» all'antica triade «*Jupiter*, *Mars*, *Quirinus*». Lo *Jupiter* del Campidoglio sembra essere stato quasi subito imperialista, fagocitando *Dius* e concentrando in sé tutta la sovranità; ma forse i due piani tradizionali complementari sono ancora segnalati nella strana doppia titolatura del dio: *Optimus*, cioè il molto servizievole e *Maximus* cioè il più alto, posto nell'infinita classificazione delle *maiestates*. Sono questi, in rapporto all'uomo, i due poli che corrispondono nell'ideologia vedica a *Mitra* e *Varuṇa*.

4. I DUE ASPETTI DELLA PRIMA FUNZIONE IN SCANDINAVIA: ÓÐINN E TÝR

Ma è nel mondo germanico che l'analogia indiana è particolarmente illuminante. Né «Mercurio» (cioè **Wōþanaz*) nella *Germania*

di Tacito, né Óðinn nei testi nordici sono soli nei loro livelli: vicino a loro vi è quello che Tacito, per delle ragioni comprensibili e interessanti, chiama Marte (cioè **Tiuz*) e gli Scandinavi chiamano Týr. Questo dio, omonimo del vedico Dyauh e del greco Zeus, e che al pari di questi due o del Dios Fidius latino evoca l'idea del cielo luminoso, è generalmente considerato nei suoi rapporti con **Wōpanaz* come un dio «più antico», impallidito di fronte a un nuovo venuto. Benché sia strano che, a otto o dieci secoli di distanza, Tacito da una parte e i poeti scandinavi dall'altra abbiano conosciuto e registrato, proprio allo stesso stadio, l'avanzamento di uno e l'arretramento dell'altro, le considerazioni comparative ci incoraggiano a dare un senso strutturale a questa associazione; dove **Tiuz* si è senza dubbio eclissato a causa dell'inquietante **Wōpanaz*, per la stessa ragione per cui Mitra, teoricamente pari a Varuṇa, riceve meno attenzione da parte dei poeti e come lui Dios Fidius è meno importante di Jupiter: gli uomini hanno più attenzione per la sovranità magica che per quella giuridica.

La grande originalità del mondo germanico è quella segnalata da Tacito con la sua *interpretatio romana* di **Tiuz* in Marte. Essa perviene a delle considerazioni sviluppate nel precedente capitolo, in cui abbiamo visto il mago Óðinn annettersi una parte della funzione guerriera. La stessa cosa accade per il giurista Týr; ecco come Snorri lo definisce (*Gylfaginning* cap. 25).

«Vi è ancora un Asi che si chiama Týr. È molto intrepido e coraggioso, ha un grande potere sulla vittoria in battaglia. Perciò è bene che i guerrieri valorosi lo invocino. Di alcuni, che sono più coraggiosi degli altri e che non hanno paura di niente, si dice proverbialmente che sono figli di Týr»

Questa «marzializzazione» del sovrano giurista dei Germani non è senza analogia con quella che a Roma ha fatto di Quirino, dio canonico della terza funzione, patrono dei Romani nella pace e nelle opere di pace, una varietà di Marte. Nei due casi l'evoluzione sociale ha reagito sugli dèi: dal giorno in cui - forse con la riforma di Servio - i Quiriti hanno coinciso coi *milites* e sono diventati «i militi in congedo tra due appelli», era naturale che Quirino si volgesse verso il *Mars tranquillus*, il *Mars qui praeest paci* aspettando di *saevire*.

In altre condizioni, meno formali e più violente, le società germaniche antiche hanno esteso all'amministrazione dei tempi di pace i quadri della guerra e l'hanno riempita dei costumi e dello spirito guerriero. A Roma l'*exercitus urbanus* che costituiva l'assemblea legislativa, si riuniva al Campo di Marte ma senza armi. Che si rileggano, al contrario, i passi coloriti in cui Tacito (*Germania*, 11 -13) descrive il Ping dei Germani: l'arrivo dei capi con le loro bande, le armi brandite o battute in segno di voto, le forme tutte militari del prestigio e dell'autorevolezza. Ed è in questo Ping che si formulava il diritto e si regolavano i processi. Qualche secolo più tardi l'antichità scandinava non ci mostra un diverso spettacolo: anche là ci si riunisce in armi, si approva alzando la spada o l'ascia o battendo la spada sullo scudo. Non è dunque sorprendente che il dio al centro di queste riunioni giuridico-guerriere, erede del dio giurista indoeuropeo, rivestisse l'uniforme dei suoi ministri e li accompagnasse nel loro passaggio, facile e costante, dalla giustizia alla battaglia e che gli osservatori romani lo avessero considerato come un Marte. Alcune dediche trovate in Frisia sono rivolte a un *Mars Thincsus* che compie l'esatto legame tra lo stato indoeuropeo probabile e il risultato scandinavo, tra Mitra e Týr, quel Týr di cui è stato notato che il nome segnala, nella toponimia, gli antichi luoghi del Ping.

Sembra inoltre che, meno ipocriti di altri popoli, gli antichi Germani abbiano così riconosciuto, a parte ogni questione dell'apparato guerriero, l'analogia profonda tra la procedura del diritto - con le sue manovre e le sue astuzie, con le sue ingiustizie senza appello - e il combattimento armato. Ben utilizzato, il diritto è un mezzo per essere il più forte e per ottenere vittorie che spesso eliminano l'avversario così radicalmente come in un duello. Quando si dice che Týr, in seguito a un'astuzia giuridica, per aver rischiato la sua mano destra come pegno di un'affermazione utile ma falsa, «è divenuto monco e non è chiamato pacificatore di uomini», non si tratta che della controparte, del completamento morale di un fatto materiale: la riunione del Ping in armi, con intenzioni di potenza (più che di equità) che vede la guerra in ogni luogo.

Queste indicazioni molto generali aiuteranno a comprendere come un **Tiuz-Mars* abbia potuto formarsi a partire da un dio indoeu-

ropeo il cui dominio specifico era il diritto e il cui carattere si è purificato e moralizzato, aiutato dalla civilizzazione progressiva.

5. GLI DÈI SOVRANI MINORI NEL ṚGVEDA: ARYAMAN E BHAGA VICINO A MITRA

Ma negli inni del *Rgveda* il giurista Mitra e il magico Varuṇa, benché sembrino dividersi equamente il dominio della sovranità, non sono isolati. Essi non sono che quelli più frequentemente nominati dal gruppo degli Āditya, o figli della dea Aditi, la *Non-Legata*, cioè la Libera, l'Indeterminata. La considerazione dei nomi e delle funzioni degli Āditya in tutti i contesti, lo studio delle frequenze di menzione di ognuno, frequenze dei loro diversi raggruppamenti parziali e del loro legame con altri dèi, hanno permesso di interpretare la struttura che disegnano.

Non è qui possibile beninteso riassumere molto brevemente queste analisi e questi calcoli, i cui dettagli sono stati pubblicati in due tempi, nel 1949 e nel 1952. Fin dalla letteratura epica è conservato il ricordo che gli Āditya sono dèi che, come i due principali tra loro, vanno a coppie e in seguito arriveranno sino a dodici. Nel *Rgveda* sembra che vi sia già stata un'oscillazione tra un'antica cifra di sei e una prima estensione a otto, per addizione di due dèi eterogenei.

Di questi sei, Mitra e Varuṇa formano la prima coppia; di ognuna delle altre due coppie è facile vedere che un termine agisce sul piano e secondo lo spirito di Mitra, mentre l'altro, simmetricamente, agisce sul piano e secondo lo spirito di Varuṇa, di modo che è legittimo e comodo chiamare queste figure complementari «sovrani minori». Ma questa cifra di sei sembra essere stata estratta, per ragioni di simmetria, da un sistema più breve di quattro dèi sovrani, in cui il sovrano «vicino agli uomini» Mitra, aveva solo due assistenti, mentre Varuṇa rimaneva solitario nelle sue lontananze. I nomi e le distribuzioni di questi Āditya primitivi sono: 1) Mitra + Aryaman + Bhaga; 2) Varuṇa. Il principio della stretta associazione di Aryaman, Bhaga, Mitra, provato dalle statistiche delle menzioni simultanee, è semplice: ognuno di questi dèi esprime e precisa lo spirito di Mitra su ognuna delle due province che interessano l'uomo, quelle che il diritto romano ritroverà con un altro orientamento, più individualista, distinguendo le *personae* e le *res*.

Sotto Mitra, il cui nome e il cui essere definiscono il tono e il modo generale d'azione che si conosce (giuridico, benevolo, regolare, orientato verso l'uomo), Aryaman si occupa di preservare la *società* degli uomini ari a cui deve il suo nome, mentre Bhaga, il cui nome significa propriamente *parte*, assicura la distribuzione e il godimento regolare dei *beni* degli Arya.

6. ARYAMAN ~

Aryaman protegge l'insieme degli uomini che, uniti o no politicamente, si riconoscono *Arya* in opposizione ai barbari, e li protegge non in quanto individui ma come elementi di un insieme: gli aspetti principali del suo servizio multiforme sono i tre seguenti:

1) Favorisce le principali forme di rapporti materiali o contrattuali tra Arya. È il «donatore», protegge il «dono» (il che lo obbliga a interessarsi alla ricchezza e all'abbondanza) e in particolare l'insieme complesso delle prestazioni che formano l'ospitalità. P. Thieme (*Der Fremdling im R̥gveda*, 1938) ha messo in risalto questo punto col torto di farne il centro di ogni concetto divino e di dedurne o negarne tutto il resto. Infatti Aryaman non è meno primariamente interessato ai matrimoni: è pregato come dio delle buone alleanze, scopritore di mariti (*subandhú pativédana*: AV, XIV, 1, 17); cerca un marito per la fanciulla giovane o una donna per il celibe (AV, VI, 60, 1). La sua preoccupazione per i cammini e per la libera circolazione (è *átūrtapanthā*, «colui il cui cammino non può essere interrotto»; RV, X, 64, 5) non deve essere negata o minimizzata come è stato fatto da B. Geiger, H. Güntert e P. Thieme: tutto ciò risalta da un gran numero di strofe di inni e da un testo liturgico che lo definisce come il dio che permette al sacrificante «di andare ove egli desidera» e di «circolare felicemente» (*Taittir.Samh.*, II-, 3, 4, 2).

2) La sua cura nei riguardi degli Arya ha anche un aspetto liturgico: nei tempi antichi è lui che ha munto per la prima volta la Vacca mitica e di conseguenza, nel corso dei tempi, si tiene a fianco dell'officiante e munge la Vacca mitica insieme a lui (RV, I, 139, 7, col commento di Sāyana). A lui si domanda anche (RV, VII, 60, 9) di espellere sacrificalmente dall'area sacrificale, tramite delle libagioni (*ava-yaj-*), i nemici che ingannano Varuṇa.

3) Poco curiosi dell'aldilà, gli autori degli inni non parlano di un'altra forma di servizio che è, al contrario, la sola di cui l'epopea conservi un ricordo molto vivo e che è sicuramente antica. Nell'altro mondo Aryaman presiede il gruppo dei Padri, sorta di geni il cui nome chiarisce abbastanza l'origine: sono infatti una rappresentazione degli antenati morti, e Aryaman è il loro re, che prolungano così nel post-mortem la felice promiscuità e la comunità degli Arya viventi. Il cammino che porta presso i Padri, riservato a quelli che durante la propria vita hanno praticato esattamente i riti (in opposizione agli asceti e agli yogin), è chiamato «*il cammino di Aryaman*» (*Mahābhārata*, XII, 776 etc.).

7. BHAGA

Bhaga si occupa fundamentalmente della ricchezza ed è a lui che ognuno - debole, forte e il re stesso - si rivolge per averne *una parte* (*RV*, VII, 41, 2). Un esame completo delle strofe vediche che lo nominano o che impiegano il termine *bhága* come appellativo, ha permesso di constatare che questa parte è dotata di qualità richieste alla metà dell'amministrazione sovrana che spetta a Mitra: essa è regolare, prevedibile, senza sorprese, giunge a scadenza per una sorta di gestazione (il bambino pronto per la nascita «*raggiunge il suo bhága*»: *RV*, V, 7, 8); essa è il risultato di un'attribuzione senza rivalità, implicante un sistema di distribuzione (verbi; *vi-bhaj-*, *vi-dhr-*, *day*; cf. il greco δαίμιον); infine è acquisita e conservata nella calma, è la retribuzione degli uomini maturi, assennati, *seniores*, opposti agli *iuvenes* (*RV*, I, 91, 7; V, 41, 11; IX, 97, 44). L'altra varietà della parte, imprevedibile, violenta, «varunica», che si conquista con la battaglia o con la corsa, è designata da un'altra parola che sin dai tempi indo-iranici aveva una risonanza combattiva e che ha giustamente fornito ai teologi vedici il nome del «sovrano minore varunico» simmetrico di Bhaga, *Aṁśa*.

8. TRASPOSIZIONE ZOROASTRIANE DI ARYAMAN E BHAGA: SRAOŠA E AŠI

Abbiamo la certezza che questa struttura era già indo-iranica: come in Iran la lista dei dèi canonici delle tre funzioni è stata sublimata dallo zoroastrismo puro in una lista di Entità che gli corrispondono termine per termine (vedi II § 8); così gli dèi sovrani minori asso-

ciati a Mitra hanno prodotto due figure complementari non comprese nella lista canonica delle Entità, ma vicine, le cui statistiche dei ruoli mostrano l'affinità esclusiva dell'una rispetto all'altra, e di tutte e due rispetto a Vohu Manah (sostituito di *Mitra); e anche nei testi in cui questo dio ricompare, in relazione a Miθra, mentre niente lo lega ad Aša (sostituito di *Varuna). In più, per il loro nome come per la loro funzione, queste due Entità - Sraoša, l'*Obbedienza* e la *Disciplina*, e Aši, *Retribuzione* - sono ciò che ci si può attendere da un Aryaman o da un Bhaga ripensati dai riformatori. È facile vedere punto per punto che Sraoša è per la comunità dei credenti ciò che Aryaman era per la comunità degli Arya, la chiesa che rimpiazza la nazionalità.

1) H. S. Nyberg ha potuto vedere in Sraoša la personificazione «*der frommen Gemeinde*», il termine «genio protettore» sarebbe più esatto ma il punto di applicazione è noto: Sraoša che è «*capo nel mondo materiale come Ohrmazd lo è nel mondo spirituale e materiale*» (*Greater Bundahišn*, ed. e trad. B. T. Anklesaria, 1957, XXVI, 45, p. 219) presiede all'ospitalità come già faceva l'Aryaman vedico (e già indo-iranico; cf. persiano *ērmān*, «ospite», da **airyaman*), quando è concessa, si sa, all'uomo buono, allo zoroastriano (*Yasna* LVII, 14 e 34).

Se non lo si vede più occupato, specialmente delle alleanze matrimoniali e della libera circolazione sui sentieri, nondimeno la sua azione sociale sulle anime è precisata: egli è il patrono della grande virtù della vita in comune, di quella che assicura la coesione, cioè la giusta misura, la moderazione (*Zātspram*, XXXIV, 44); è anche il mediatore e il garante del famoso patto concluso tra il Bene e il Male (*Yašt* XI, 14) e il demone che gli è personalmente opposto è il terribile *Aēšma*, il Furore, distruttore della società (*Bundahišn* XXXIV, 27).

Rimane una precisa traccia mitica della sostituzione di Sraoša a un dio protettore degli Arya: secondo il *Mēnōk ī Xrat*, XLIV, 17-35 è lui il signore e il re del paese chiamato *Erān vēž* (avestico *Airyanam vaējō*), quel soggiorno degli Arya da cui, dice l'*Avesta*, sono venuti gli Iranici (*Vidēvdāt*, I, 3).

2) Il ruolo liturgico di Aryaman si è naturalmente amplificato in Sraoša: *Yasna* LXII, 2 e 8, dice che fu il primo a sacrificare e cantare gli inni e tutto l'inizio del suo *Yašt* (XI, 1-7), unicamente consacrato

all'elogio della preghiera e all'esaltazione della loro potenza, si giustifica per questo ricordo.

Simmetricamente, alla fine dei tempi, al tempo del supremo combattimento contro il Male, è Sraoša che sarà il sacerdote assistente nel sacrificio in cui Ahura Mazdā stesso sarà l'officiante principale (*Bundahišn*, XXXIV, 29).

3) Infine, come l'Aryaman dell'epopea indiana è il capo della dimora in cui vanno - attraverso «il cammino di Aryaman» - i morti che hanno correttamente praticato il culto arya, così Sraoša ha un ruolo decisivo nelle notti che seguono immediatamente la morte: egli accompagna e protegge l'anima del giusto sui sentieri pericolosi che la conducono al tribunale dei suoi giudici, di cui egli stesso è parte (*Dāstān-i Dēnīk* XIV, XXVIII, etc.). *Ašī* è sempre una «distribuzione» come lo era Bhaga ma la nuova religione, che conferisce più importanza all'aldilà che al mondo dei viventi, gli domanda soprattutto di vegliare sulla giusta «retribuzione» post-mortem degli atti buoni o cattivi dell'uomo. Tuttavia anche nelle *Gāthā*, e palesemente nei testi post-gathici, pur badando in avvenire al tesoro dei suoi meriti, non dimentica nella vita terrestre di arricchire l'uomo pio e di riempire la sua casa di beni.

9. JUVENTAS E TERMINUS VICINO A JUPITER O.M.

L'analisi di questa concezione, già indo-iranica, della sovranità che non altera la grande bipartizione ricoperta dai nomi di Mitra e Varuṇa, ma dona solamente a Mitra due assistenti che l'aiutano a favorire il popolo arya, illumina una particolarità della religione romana di Jupiter che sfortunatamente è conosciuta solo nella forma capitolina di questa religione. Jupiter O.M, in cui si concentra tutta la sovranità, sia quella «diale» che quella propriamente «gioviana» (vedi sopra § 3), ospitava in due cappelle del suo tempio due divinità minori, Juventas e Terminus.

Una leggenda giustificava la coabitazione singolare di questi tre dèi facendola risalire alla fondazione del tempio capitolino, ma questa leggenda (che utilizzava del resto un vecchio tema legato al concetto di Juventas) non prova evidentemente che l'associazione fosse più antica. L'analogia indo-iranica ci incoraggia a considerarla come preromana.

Infatti, secondo degli slittamenti tipici della società romana, *Juventas* e *Terminus* giocano a fianco di *Jupiter O.M.* dei ruoli comparabili a quelli di *Aryaman* e *Bhaga* che affiancano *Mitra*. *Juventas*, dice la leggenda eziologica, garantisce a Roma l'eternità e *Terminus* la stabilità sul suo dominio: anche *Aryaman* assicura alla società *arya* la durata e *Bhaga* la stabilità delle proprietà. Ma prese in se stesse, fuori da questa leggenda, le due divinità romane sono molto di più di tutto questo: *Juventas* è la dea protettrice degli «uomini romani» più interessanti per Roma, gli *iuvenes*, parte essenziale e germinativa della società; *Terminus* garantisce la spartizione regolare dei beni, dei beni soprattutto immobili, catastali, appezzamenti di terreno, non delle greggi erranti che presso i nomadi indo-iranici o tra gli indiani vedici costituivano la ricchezza essenziale.

10. GLI DÈI DEL GRUPPO DI ÓÐINN

Nel mondo scandinavo un tale schema di sovrani minori non si è ancora lasciato identificare, al momento. Non è che intorno a Óðinn non vi fossero degli dèi che, secondo il poco che si sa di loro, non avessero avuto l'incarico di esercitare dei frammenti specializzati della sovranità, ma queste specificazioni e l'analisi della funzione sovrana che suppongono sono originali e i loro rappresentanti non hanno omologhi indo-iranici e neppure romani. Vi è *Hænir*, riflessivo e prudente e che secondo la fine della *Völuspá* è proiezione mitica di una sorta di sacerdote; vi è *Mimir*, consigliere di Óðinn, ridotto a una testa che rimane pensante e parlante anche dopo la sua decapitazione; oppure *Bragi* patrono della poesia e dell'eloquenza.

Ho pensato un tempo ai due fratelli di Óðinn, *Vili* e *Vé*, sicuramente antichi poiché l'iniziale del loro nome non si allittera in scandinavo che con una forma preistorica del suo nome (**Wōþanaz*), ma si conoscono troppo pochi dati per interpretare questa triade e tutt'altra soluzione sarà proposta più avanti.

11. CONDIZIONI DELLO STUDIO TEOLOGICO DELLA SECONDA E TERZA FUNZIONE

I procedimenti di analisi e di statistica che hanno permesso di dispiegare e di esplorare la sovranità - nell'India vedica inizialmente e

poi progressivamente nell'organizzazione interna della teologia della prima funzione - non sono applicabili agli dèi delle funzioni inferiori e al momento non si è riusciti a trovare un punto di contatto. Senza dubbio questa differenza è propria della natura delle cose; per i suoi stessi concetti (i nomi dei personaggi divini sono in gran parte etimologicamente chiari e molti sono delle astrazioni animate) la prima funzione si prestava facilmente alla riflessione psicologica e non bisogna dimenticare che i primi filosofi, appartenenti al personale di questa funzione, erano dei sacerdoti e non potevano evitare di applicarvi con predilezione la loro analisi. La controparte è che nel *Rgveda* questa teologia così ben sviluppata non si raddoppia in una mitologia ricca in proporzione: di Mitra non è quasi «raccontato» niente; di Varuṇa si dice molto di più, ma la lista delle scene in cui interviene è ridotta e in generale si tratta di potenze e qualità degli dèi sovrani più che della loro storia, del loro tipo d'azione piuttosto che di azioni precise compiute da loro.

Al contrario, la funzione guerriera e la funzione di fecondità e prosperità si basano in gran parte su immagini: più che grazie a dichiarazioni di principio, è il ricordo inesauribile delle imprese o dei famosi benefici che provano l'efficacia di un dio forte o dei buoni dèi taumaturghi. Così queste due province divine sono più adatte a degli sviluppi mitologici che a una messa a fuoco teologica; o forse è meglio dire che la dottrina si abbellisce, si dissimula e si altera sotto il rigoglio dei racconti.

Per il comparatista questa differenza comporta grandi conseguenze. Senza che questo fatto capitale sia stato ancora pienamente enunciato, il lettore ha già potuto osservare che è il confronto delle religioni vedica e romana il più adatto a stabilire o suggerire, grazie al conservatorismo della seconda, dei fatti indoeuropei comuni, mentre la religione scandinava non interviene che a titolo di conferma dopo che il percorso comune è già stato riconosciuto e assicurato.

Ora, allo stato delle nostre conoscenze, la religione romana presenta ancora una teologia ben costituita: nel raggruppamento «Jupiter Mars, Quirinus» o nel raggruppamento trasversale di «Jupiter, Juventas, Terminus», essa ha registrato coscientemente delle articolazioni concettuali molto chiare. Sfortunatamente bisogna altresì aggiungere che la religione romana non è più che una teologia: per un processo ra-

dicale che caratterizza Roma, i suoi dèi - e questa volta non solo gli dèi sovrani, ma anche Marte, Quirino, Ops, etc. - sono stati spogliati di ogni racconto e limitati asceticamente alle loro essenze, alla loro propria funzione. Se dunque (per la determinazione del quadro generale tripartito e per l'esplorazione del primo livello) il confronto di una teologia vedica facilmente determinabile, e di una teologia romana immediatamente conosciuta, ha permesso i risultati netti coerenti, e sempre più completi che si sono appena letti, la stessa cosa non avviene quando si passa ai due livelli seguenti.

Indra o i Nāsātya vedici non esprimono le sfumature della propria natura che mediante delle avventure alle quali Marte e Quirino non corrispondono, se non per mezzo della loro scarna definizione e per ciò che è possibile intravedere dalle dottrine e dai culti dei loro sacerdoti: i documenti e i linguaggi delle due religioni che sono i principali sostegni del comparatista non si combinano più.

12. MITOLOGIA ED EPOPEA

La difficoltà sarebbe probabilmente irriducibile senza un altro fatto, ancora più importante per i nostri studi, di cui i precedenti capitoli del presente libro hanno già discretamente fornito qualche esempio. Le idee di cui vive una società non danno luogo solamente a delle speculazioni o a immaginazioni relative agli uomini. La teologia e la mitologia sono raddoppiate dalle «storie antiche», dall'epopea in cui degli uomini prestigiosi applicano e dimostrano dei principi che gli dèi incarnano e dei comportamenti che dipendono da loro.

Certo, ben altri fattori contribuiscono alla formazione dell'epopea di un popolo, ma è raro che questa non abbia avuto, in alcuni dei suoi grandi temi e dei suoi primi ruoli, un rapporto essenziale con l'idologia che dirige le rappresentazioni divine dello stesso popolo. Per i nostri studi comparativi indoeuropei questa felice circostanza gioca a nostro favore in due maniere: la seconda è stata da me riconosciuta nel 1939, mentre la prima è stata scoperta nel 1947 dal mio collega svedese Stig Wikander.

Da una parte, la più grande epopea indiana, il *Mahābhārata*, sviluppa le avventure di un insieme di eroi che corrispondono parola per parola ai grandi dèi delle tre funzioni della religione vedica e pre-vedica, di modo che l'India presenta, con questo enorme poema e col

Rgveda, una doppia edizione rispondente, a due differenti bisogni e con sensibili varianti, alla sua «ideologia in immagini». Dall'altra parte, se Roma ha perduto tutta la sua mitologia e ha ridotto i suoi esseri teologici alla loro scarna essenza, ha conservato al contrario, per costituirli in seguito, la storia meravigliosa e ragionevole delle proprie origini, un antico repertorio di racconti umani, colorati e molteplici, paralleli a quelli che avrebbero dovuto essere in tempi meno austeri le raccolte mitiche degli dèi.

Quest'epopea è l'antica mitologia romana degradata in storia da Roma stessa? Oppure essa prolunga direttamente un'epopea preromana e italica, coesistente con una mitologia che Roma avrebbe perduto senza traslazione e senza compensazione? L'una e l'altra tesi possono trovare argomenti nel dettaglio dei fatti, ma per il comparatista questa discussione non incide: in ogni caso, il primo libro di Tito Livio contiene una materia ideologicamente conforme al sistema degli dèi romani e drammaticamente comparabile all'epopea e alla mitologia dell'India. Per tentare di guadagnare qualche chiarimento sui dettagli delle rappresentazioni indoeuropee della seconda e terza funzione è dunque necessario introdurre questi nuovi elementi nel lavoro comparativo.

13. IL FONDO MITICO DEL MAHABHARATA SECONDO S. WIKANDER

Nell'immenso conflitto dei cugini, che riempie il *Mahābhārata*, i personaggi simpatici e infine vittoriosi sono un gruppo di cinque fratelli, i Pāṇḍava o «figli di Pāṇḍu», che fra i molti tratti notevoli presentano quello di avere in comune una sola sposa per tutti e cinque, Draupadī. Considerato dal punto di vista dei costumi, questo regime di poliandria, così contrario agli usi e allo spirito degli Arya ma attribuito qui agli eroi che glorificano l'India arya, ha costituito per più di un secolo un enigma irritante. Nel 1947 Wikander ne ha fornito la soluzione soddisfacente, scoprendo allo stesso tempo la chiave di tutto l'intrigo del poema.

In realtà i «figli di Pāṇḍu» non sono i suoi figli. Sotto il peso di una maledizione che lo condanna a morte nel momento in cui compirà l'atto sessuale, Pāṇḍu si assicura una posterità con un procedimento eccezionale. Una delle sue mogli, Kuntī, in seguito ad un'avventura giovanile, aveva ricevuto un privilegio inaudito: le era sufficiente in-

vocare un dio perché questo sorgesse immediatamente davanti a lei e le donasse un figlio.

Dietropregghiera di suo marito invoca dunque in successione diversi dèi dai quali concepisce tre figli. Questi dèi sono Dharma, «la Legge, la Giustizia» (entità in cui si ritrova il vecchio concetto del giurista Mitra), poi Vāyu, dio del vento, e infine Indra.

I tre figli sono rispettivamente Yudhiṣṭhira, Bhīma e Arjuna. Suo marito la prega quindi di beneficiare Madrī, un'altra sua moglie, di questa fortuna: Kuntī accetta ma per una sola volta e così Madrī prende dalla situazione la parte migliore e chiede che vengano evocati i due inseparabili Aśvin: dagli Aśvin concepisce due gemelli, gli ultimi dei cinque «figli di Pāṇḍu», Nakula e Sahadeva. Wikander segnalò ben presto che la lista degli dèi padri - Dharma, Vāyu, Indra e gli Aśvin - riproduceva nell'ordine gerarchico la lista canonica degli antichi dèi dei tre livelli, ringiovanita e depauperata al primo livello (Dharma che rappresenta solo Mitra, senza un corrispettivo di Varuṇa), mentre al secondo livello conferiva a Indra uno degli associati che aveva ancora più frequentemente nel *Ṛgveda*, Vāyu. La diversità armonica dei padri doveva, in una certa misura, comandare sia il carattere che le azioni epiche dei figli, come in effetti accade.

Yudhiṣṭhira è il re, mentre gli altri Pāṇḍava sono solamente degli ausiliari; un re giusto, virtuoso, puro e pio - *dharmarāja* - senza specialità o virtù guerriere, come si conviene a un rappresentante della «metà di Mitra» della sovranità.

Bhīma e Arjuna sono i grandi combattenti dell'insieme. Quanto ai due gemelli, sono belli ma soprattutto umili e devoti servitori dei loro fratelli, come nella teoria delle classi sociali: infatti, la grande virtù dei vaiśya del terzo livello è quella di servire lealmente le due classi superiori. L'enigma della loro unica sposa si risolve immediatamente in questa prospettiva. Non si tratta dunque di un'usanza aberrante ma della trasposizione epica della concezione vedica, indo-iranica e prima ancora indoeuropea, che completa la lista degli dèi maschi, tra i quali si analizzano e gerarchizzano le tre funzioni, con una dea unica ma plurivalente, meglio ancora trivalente, come la vedica Sarasvatī che comprende in se stessa la sintesi delle tre funzioni.

Sposando Draupadī al pio re, ai due guerrieri e ai due gemelli servizievoli, l'epopea mette in scena ciò che *RV*, X, 125 formulava

quando faceva proferire alla dea Vāc (tanto vicina a Sarasvatī): «*Sono io che sostengo Mitra-Varuṇa, che sostengo Indra-Agni e che sostengo i due Aśvin*», o che ancora si ritrova nella triplice titolatura (con un'ulteriore specificazione della terza funzione) della principale dea dell'Iran, «l'Umida, la Forte, l'Immacolata».

14. I DUE TIPI DEL GUERRIERO IN INDIA

Questa scoperta è stata il punto di partenza di un'esplorazione di tutto il poema, soprattutto dei primi libri (che precedono la grande battaglia) ed è stata certamente chiamata a rinnovare i nostri studi: per la sua abbondanza, la sua coesione e la sua varietà, la trasposizione epica permette, partendo dal sistema trifunzionale, da ogni funzione e dalle molte rappresentazioni connesse, uno studio più profondo e più avanzato di quanto non lo permettesse l'originale mitologico conosciuto soprattutto dalle allusioni dei testi lirici. D'altra parte, sin dal suo articolo del 1947, Wikander ha stabilito un punto molto importante: la struttura mitologica trasposta nel *Mahābhārata* è sotto molti aspetti più arcaica di quella del *Rgveda* poiché conserva dei tratti sfumati in questo innario ma che le analogie iraniche provano come fosse indo-iranica. Per tale ragione uno dei primi servigi apportati da questo nuovo studio è stato quello di rivelare nella funzione guerriera una dicotomia che il *Rgveda* ha quasi completamente dimenticato a tutto vantaggio di Indra.

Infatti, come è già stato dimostrato da lavori anteriori della scuola di Uppsala, Vāyu e Indra erano i patroni, nei tempi prevedici, di due tipi molto differenti di combattenti i cui figli epici, Bhīma e Arjuna, rendono possibile un'osservazione dettagliata e certamente una parte dei caratteri fisici dell'Indra vedico devono essere restituiti a Vāyu per un periodo più antico. Questi due tipi sono facilmente definibili in qualche parola.

L'eroc del tipo Vāyu è una sorta di bestia umana dotato di un vigore fisico mostruoso, le sue armi principali sono le sue braccia, prolungate talvolta da un'arma che gli è propria: la clava. Non è bello né brillante, non è molto intelligente e si abbandona facilmente a disastrosi eccessi di furore cieco. Infine, opera spesso da solo, fuori dall'*équipe* di cui è tuttavia il protettore designato, per cercare l'avventura e per uccidere principalmente dei demoni e dei geni.

Al contrario, l'eroe del tipo Indra è un superuomo, un uomo compiuto e civilizzato, la cui forza è armonizzata; maneggia delle armi perfezionate (Arjuna è notoriamente un grande arciere e uno specialista delle armi da lancio); è brillante, intelligente, morale e soprattutto socievole, guerriero da battaglia più che cercatore di avventura e generalissimo naturale dell'armata dei suoi fratelli.

15. I DUE TIPI DEL GUERRIERO PRESSO GLI IRANICI, I GRECI E GLI SCANDINAVI

Questa distinzione è conosciuta anche dall'epopea iranica, nella persona del brutale *Kərəsāspa* armato di mazza e legato al culto di *Vāyu*, oppure nel tipo dell'eroe più seducente come *Θraētaona*.

In Grecia ricorda l'opposizione tipologica di Ercole e Achille, ma soprattutto permette di dare una formulazione più precisa, in Scandinavia, ai rapporti tra *Óðinn* e *Þórr* e più in generale a quelli della prima e seconda funzione. È stato segnalato, nel secondo capitolo, che *Óðinn* si era annesso una parte importante della funzione guerriera. Vediamo ora che si tratta principalmente (senza che la discriminazione sia rigorosa: è *Þórr* che al pari di Indra rimane il dio tuonante dello sconvolgimento atmosferico) della parte che presso gli Indo-Iranici era sotto il magistero di *Indra, mentre la parte di **Vāyu* era piuttosto quella di *Þórr*, il brutale picchiatore e l'avventuriero delle spedizioni solitarie contro i giganti. Tutto ciò appare ancora più chiaramente se si considerano nell'epopea gli eroi che corrispondono a ciascuno di questi dèi: gli eroi odinici come *Sigrúðr*, *Helgi* e *Haraldr* sono belli, luminosi, socievoli, amati e aristocratici, mentre l'unico «eroe di *Þórr*» conosciuto dall'epopea, *Starkaðr*, appartiene alla razza dei giganti, un gigante ridotto da *Þórr* a forma umana, arcigno, brutale, errante e solitario, vera replica scandinava di *Bhīma* o Ercole.

16. CARATTERIZZAZIONE FUNZIONALE DEI PĀṆDAVA

Nei primi libri del *Mahābhārata* i poeti, sicuramente consapevoli di questa struttura, si sono cimentati nel dare delle rappresentazioni differenziate dei cinque eroi, dettagliando le loro diverse maniere di reagire a una stessa circostanza. Ne citerò solo due. Nel momento in cui i cinque fratelli lasciano il palazzo per un ingiusto esilio che avrà

fine solo con la formidabile battaglia in cui otterranno la loro rivincita, il pio e giusto re Yudhiṣṭhira avanza *«Velandosi il volto col suo abito per non rischiare di bruciare il mondo col suo sguardo corrucciato»*. Bhīma *«guarda le sue enormi braccia»* e pensa: *«Non vi è uomo uguale a me per la forza delle braccia»*; egli *«mostra le sue braccia, inorgoglito dalla forza delle sue braccia desidera fare contro i nemici un'azione pari alla forza delle sue braccia»*. Arjuna sparge la sabbia *«raffigurandovi l'immagine di un nugolo di frecce scoccate contro i nemici»*. Quanto ai gemelli, la loro preoccupazione è un'altra: Nakula, il più bello tra gli uomini, si cosparge tutte le membra di cenere dicendo: *«Che io non possa mai trascinare sulla mia strada il cuore di una donna!»* e suo fratello Sahadeva allo stesso modo si imbratta il viso (II, 2623-2636).

17. IL TRAVESTIMENTO CARATTERISTICO DEI PĀṆDAVA

All'inizio del libro IV (23-71 e 226-253), i cinque fratelli scelgono un mascheramento per soggiornare in incognito alla corte del re Virāṭa: Yudhiṣṭhira, eroe della prima funzione, si presenta come un brahmano; il brutale Bhīma come un cuoco-macellaio e un lottatore; Arjuna, coperto di braccialetti e orecchini, come un maestro di danza; Nakula come un palafreniere esperto nella cura dei cavalli malati, mentre Sahadeva come un bovaro, informato di tutto ciò che riguarda la salute e la fecondità delle vacche.

Queste due specificazioni, diverse ma simili, dei gemelli sono interessanti: se il *R̥gveda* permette di notare qualche fugace distinzione nella coppia indissolubile dei loro padri, Wikander ha sottolineato l'importanza del criterio qui rivelato.

Sempre restando prima di tutto degli abili medici che ignorano l'agricoltura (il che ci porta a far risalire indietro di molto questa concezione), Nakula e Sahadeva si dividono le due principali province dell'allevamento, riservandosi rispettivamente l'uno la protezione delle vacche e l'altro quella dei cavalli, che nel *R̥gveda* forniscono loro il loro secondo nome collettivo, Aśvin, un derivato di *áśva*, «cavallo».

Abbiamo così il primo modello delle formule che si osservano anche altrove a proposito degli omologhi funzionali dei Nāsatya-Aśvin: tra Haurvatā e Amərətā ad esempio, entità zoroastriane sosti-

tuitesi ai gemelli, la ripartizione si compie all'interno del genere «salubrità», sotto le acque e le piante; così pure, almeno parzialmente, tra il Njörðr e il Freyr degli Scandinavi, la distinzione nell'uniforme beneficio dell'«arricchimento» si compie secondo le due fonti della ricchezza, il mare e la terra.

Si nota qui chiaramente come la considerazione dell'epopea metta in risalto dei tratti strutturali e suggerisca inchieste feconde. Il travestimento di Arjuna non è strano a un primo approccio, poiché è arcaico e di un arcaismo che è conosciuto dal *Rgveda*, in cui Indra è il «danzatore» e i suoi giovani compagni la banda guerriera dei Marut che si adorna il corpo di ornamenti d'oro, braccialetti e anelli da caviglia che li fanno apparire come dei ricchi pretendenti. Comune alle più vecchie mitologie e alla sua trasposizione epica, questo tratto è certamente da riconnettere all'insieme del «Männerbund» indo-iranico. E forse, nello stesso ordine di idee, la trasposizione epica lascia intravedere un aspetto che gli inni fanno passare in silenzio e che riguarda la morale particolare di questi gruppi di giovani, quando essa insiste sul carattere «effeminato» del travestimento scelto da Arjuna.

18. PĀṆDU E VARUṆA

Progressivamente sono state individuate altre corrispondenze tra l'intrigo del *Mahābhārata* e la mitologia vedica e prevedica, sempre con lo stesso vantaggio che l'epopea, narrazione ampia e continua, facilita in ogni caso l'analisi che, al contrario, è infastidita dal lirismo degli inni e dalla loro retorica dell'allusione.

Ho così potuto dimostrare come Varuṇa non sia assente dalla trasposizione; solo si trova nella generazione anteriore, inattuale, morta, quando il corrispettivo di Mitra, il figlio di Dharma, diviene re. Pāṇḍu, il padre putativo dei Pāṇḍava, anche lui re prima del suo figlio maggiore Yudhiṣṭhira, presenta in effetti due caratteri originali e improbabili che i libri liturgici e un inno attribuiscono anche a Varuṇa; a uno di questi caratteri deve il suo nome: *pāṇḍu* significa «pallido, giallo chiaro, bianco», e infatti un incidente di nascita, o meglio, del concepimento di Pāṇḍu, ha fatto sì che avesse la pelle insanamente pallida o bianca. Ora, Varuṇa è rappresentato in certi rituali come *sūkla* «bianchissimo» e *atigaura* «eccessivamente bianco». L'altro aspetto è di più ampia portata: Pāṇḍu è condannato all'equivalente dell'impo-

tenza sessuale, condannato a perire (e così in effetti perirà) se compie l'atto d'amore; ugualmente, Varuṇa in circostanze diverse (AV, IV, 4, 1: rituale della consacrazione regale) è presentato come uno divenuto momentaneamente impotente, devirilizzato (evirazione che si fa a vantaggio dei suoi parenti; il che ricorda il mito importante del greco Urano castrato dai suoi figli).

Il lavoro insomma è appena cominciato. Sia io che Wikander speriamo di estrarre da questa riserva importante del materiale abbondante e abbastanza chiaro per delucidare molte incertezze e difficoltà che sono ancora irrisolvibili sul piano degli inni e per fornire alla ricostruzione indoeuropea degli elementi privi di ambiguità.

19. I PRIMI RE DI ROMA E LE TRE FUNZIONI

L'epopea romana ha utilizzato in altra maniera l'ideologia delle tre funzioni insieme alle loro sfumature. Gli eroi che l'incarnano non sono più dei contemporanei, dei fratelli semplicemente gerarchizzati; essi si succedevano nel tempo e progressivamente costituiscono Roma. Non si succedono però nell'ordine canonico ma in un altro ordine: 1) gemelli pastori (terza funzione); 2) sovrano «gioviano» semi-dio, creatore ed eccessivo (prima funzione del tipo di Varuṇa) e poi sovrano «diale», umano, pio, regolatore (prima funzione del tipo Mitra); 3) infine, un re strettamente guerriero (seconda funzione). In più, il sovrano gioviano non è altro che uno dei due gemelli sopravvissuto alla coppia ma profondamente trasformato. Questa doppia singolarità schiude nuove prospettive all'inchiesta comparativa ma inizialmente considereremo i rappresentanti delle due prime funzioni che non implicano problemi inediti.

20. ROMOLO E NUMA E I DUE ASPETTI DELLA PRIMA FUNZIONE

Nella tradizione annalistica i due fondatori di Roma, Romolo e Numa, formano un'antitesi abbastanza regolare, sviluppata nello stesso senso di quella di Varuṇa e Mitra nella letteratura vedica. Ogni cosa si oppone nel loro carattere, nei loro fondamenti e nella loro storia, ma in un'opposizione senza ostilità: Numa completa l'opera di Romolo donando all'ideologia regale di Roma il suo secondo polo, necessario quanto il primo.

Quando nel VI canto dell'*Eneide*, negli Inferi, Anchise li presenta tutti e due in qualche verso al suo figlio Enea (vv. 777-784 e 808-812), definisce Romolo come il bellicoso semidio creatore di Roma e, grazie ai suoi auspici, l'autore della potenza romana e della sua Crescita continua (*et huius, nate, auspiciis illa inclita Roma imperium terris, animos aequabit Olympo*); poi Numa come il re-sacerdote portatore di oggetti sacri, *sacra ferens*, coronato di olivo che fonda Roma donandogli delle leggi, *legibus*.

Tutto si ordina intorno a questa differenza - «l'altro mondo e questo qui» - in cui i *sacra*, i culti in cui l'uomo ha l'iniziativa, equilibrano eccellentemente gli *auspicia*, in cui l'uomo non fa che decifrare il linguaggio miracoloso di Giove.

Si verifica istantaneamente che l'opposizione tra i due tipi di sovrani ricopre punto per punto quella analizzata nel caso di Varuna e Mitra (vedi III, § 2). Ugualmente importanti, sia l'uno che l'altro nella genesi di Roma, Romolo e Numa non sono posizionati nella stessa metà del mondo.

Ingenuamente Plutarco mette nella bocca del secondo, quando spiega agli ambasciatori di Roma le motivazioni del rifiuto del regno, una osservazione molto giusta (*Numa*, 5, 4-5): «*Si attribuisce a Romolo la gloria di essere nato da un dio, non si finisce di dire che è stato nutrito e salvato nella sua infanzia grazie a una protezione particolare della divinità; io, al contrario, sono di una razza mortale, sono stato nutrito e allevato da uomini che voi conoscete*».

I loro modi di azione non differiscono di molto e la differenza si esprime in maniera sorprendente in ciò che si possono chiamare i loro dèi prediletti.

Romolo stabilisce solo due culti che sono due specificazioni di Jupiter - quel Jupiter che gli ha donato la promessa degli auspici - Jupiter Feretrius e Jupiter Stator che si accordano nel fatto che Giove è il dio protettore del *regnum*, ma relativamente ai combattimenti e alle vittorie; e la seconda vittoria è dovuta a una prestidigitazione sovrana di Giove, a «un cambiamento di vista» contro il quale nessuna forza può niente e che capovolge l'ordine normale e consueto degli avvenimenti. Al contrario, tutti gli autori insistono sulla devozione particolare che Numa rivolge a Fides.

Dionigi di Alicarnasso scrive (II, 75): «*Non vi è sentimento più elevato e più sacro della buona fede, sia negli affari di stato che nei rapporti tra individui; essendosi ben persuaso di questa verità Numa, il primo fra gli uomini, ha fondato un santuario della Fides Publica e istituito in suo onore dei sacrifici ufficiali come quelli delle altre divinità*». Plutarco (Numa, 16, 1) dice similmente che fu il primo a costruire un tempio a Fides e insegnò ai Romani il loro più grande giuramento, il giuramento di Fides. Si vede bene come questa distribuzione sia conforme all'essenza delle due divinità sovrane antitetiche, Varuna e Mitra, Jupiter e Dius Fidius. Il carattere dei due dèi si oppone allo stesso modo: Romolo è un violento, descritto dagli annalisti come un tiranno, secondo il modello greco ed etrusco, ma con dei tratti sicuramente antichi: «*Vi erano sempre vicino a lui – dice Plutarco (Romolo, 26, 3-4) - quei giovani chiamati Celeres a causa della loro prontezza nell'eseguire i suoi ordini. Non compariva in pubblico che preceduto dai littori armati di verghe, con le quali respingevano la folla, cinti di corregge con cui legavano sul posto quello che lui ordinava di arrestare*». A questo sovrano, così materialmente «legatore» come Varuna, si oppone il buono e calmo Numa, la cui prima iniziativa una volta divenuto re fu quella di sciogliere il corpo dei Celeres e come seconda di organizzare (*ibidem*) o creare (Tito Livio, I, 20) i tre *flamines maiores*. Numa è privo di ogni passione, anche di quelle stimate dai barbari, come la violenza e l'ambizione (Plut. Numa, 3, 6).

Di conseguenza, le affinità dell'uno sono tutte per la funzione guerriera, quelle dell'altro per la funzione di prosperità.

Anche nel suo consiglio postumo, Romolo, il dio dei tre trionfi, prescrive ai Romani: *rem militarem colant* (Tito Livio, I, 16, 7).

Numa si assegna il compito di disabituare i Romani alla guerra (Plut. Numa, 8, 14) e la pace non è rotta in alcun momento del suo regno (*ibidem*, 20, 6); offre un buon accordo ai Fidenates che compiono razzie sulle sue terre e istituisce in questa occasione, secondo una variante, i sacerdoti feziali, per vegliare sul rispetto delle forme che impediscono o limitano la violenza (Dionigi di Alicarnasso, II, 72; Plutarco, Numa, 12, 4).

Distribuisce ai cittadini indigenti i territori occupati da Romolo «*per sottrarli alla miseria, causa quasi necessaria della perversità, e per spingere verso l'agricoltura lo spirito del popolo, che domando la*

terra si addolcirà»; divide tutto il territorio in *vici*, con ispettori e commissari che lui stesso controlla *«giudicando i costumi dei cittadini in base al lavoro, premiando con onori e poteri coloro che si distinguono per la loro attività, biasimando i pigri e correggendo le loro negligenze»* (Plut. *ibid.* 16, 3-7). Limitiamo a ciò la comparazione che potrebbe comunque proseguire dettagliatamente, poiché è evidente che gli annalisti si sono ingegnati a spingere in ogni direzione l'opposizione tra i due re, l'uno *iuvenes, ferox*, odioso ai *senatores* (e forse ucciso da questi) senza bambini etc., mentre l'altro è un *senex* tipico, *gravis*, sepolto piamente dai senatori, antenato di numerose genti.

Delle pretese gentilizie, o l'imitazione di modelli greci, hanno potuto introdurre più di un dettaglio e in diverse epoche in queste «vite parallele inverse» e sicuramente in quella di Numa.

Ma è chiaro che queste stesse innovazioni si sono uniformate a un dato tradizionale, la cui intenzione era di illustrare due tipi di re, due modelli di sovranità, quelli stessi conosciuti dall'India sotto i nomi di Varuṇa e Mitra.

21. TULLO OSTILIO E LA FUNZIONE GUERRIERA

Dopo la funzione sovrana la funzione guerriera, dopo Romolo e Numa, vi è Tullo Ostilio, che Anchise presenta ad Enea (*En.* VI, 815) come colui *«che riporterà alle armi, in arme, i cittadini divenuti casalinghi e disabituati ai trionfi»*. Arma, come *auspicia* e *sacra* per i suoi predecessori, segnala qui l'essenza del suo carattere e della sua opera: *militaris rei institutor* dirà Orosio e prima di lui Floro: *«La regalità gli fu conferita in base al suo coraggio: è lui che ha fondato tutto il sistema militare e l'arte della guerra; di conseguenza dopo aver esercitato in maniera sorprendente la iuventus romana osò provocare gli Albani»*.

22. I MITI DI INDRA E LA LEGGENDA DI TULLO OSTILIO

È in questo caso che il confronto tra l'epopea romana e la mitologia ha dato (1956) i risultati più inattesi e ha permesso di ampliare lo studio dettagliato della funzione guerriera indoeuropea, il cui solo confronto della teologia esplicita non lasciava intravedere che i maggiori aspetti: nelle loro «lezioni» ma anche nelle loro affabulazioni, i

due episodi solidali che costituiscono la «storia» di Tullo - la vittoria del terzo Orazio sui tre Curiazi e il castigo di Mezio Fufezio che salva Roma del pericolo che correva il suo nascente *imperium*, uno per la subordinazione di Alba, l'altro per la sua distruzione - rispecchiano da vicino i due principali miti di Indra che la tradizione epica presenta spesso come conseguenti e solidali, cioè la vittoria di Indra e di Trita sul Tricefalo e la morte di Namuci. Non è possibile qui che mettere in un quadro schematico le omologie, pregando il lettore interessato di riportarsi al libro in cui gli argomenti e le conseguenze sono lungamente esposti.

A, a) (India). Nell'ambito della loro rivalità generale coi demoni, gli dèi sono minacciati dall'imbattibile mostro a tre teste che è tuttavia il «figlio dell'amico» (nel *Rgveda*) o il cugino germano degli dèi (nei *Brāhmaṇa* e nell'epopea) ed inoltre, brahmano e cappellano degli dèi: Indra (nel *Rgveda*) spinge Trita «il terzo» dei tre fratelli Āptya, a uccidere il Tricefalo e Trita in effetti lo uccide, salvando gli dèi. Ma quest'atto, morte di un parente, di un alleato o di un brahmano, comporta un'impurità che Indra scarica su Trita o sugli Āptya che la liquidano ritualmente. Da allora gli Āptya sono specializzati nell'eliminazione delle diverse impurità e in particolare, in ogni sacrificio, di quella che comporta l'inevitabile messa a morte della vittima.

b) (Roma). Per regolare il lungo conflitto in cui Roma e Alba si disputano l'*imperium*, le due parti convengono di opporre i tre gemelli Orazi e i tre gemelli Curiazi (l'uno dei quali è fidanzato a una sorella degli Orazi e che, anche nella versione seguita da Dionigi di Alicarnasso, sono cugini germani degli Orazi).

Nel combattimento ben presto non rimane che un Orazio, ma questo «terzo» uccide i suoi tre avversari dando l'*imperium* a Roma. Nella versione di Dionigi questa morte dei cugini rischia di produrre un'impurità, ma una nota del casista la evita: poiché i Curiazi hanno accettato per primi l'idea del combattimento, la responsabilità cade su di loro. Ma l'impurità generata dal sangue familiare è ripartita subito, trasferita, su un episodio che non ha paralleli nel racconto indiano: il terzo Orazio uccide sua sorella che lo ha maledetto per la morte del suo fidanzato. La *gens Oratia* deve dunque liquidare quest'impurità e ogni anno continua a offrire un sacrificio espiatorio: la data di questo sacrificio, all'inizio del mese che pone fine alle campagne militari (ca-

lende di ottobre), suggerisce che queste espiazioni riguardavano (da là la leggenda di Horatius) i soldati che ritornavano a Roma, macchiati dalle inevitabili morti della battaglia.

B, a) (India). Il demone Namuci dopo le prime ostilità conclude un patto di amicizia con Indra che si impegna a non ucciderlo *«né di giorno né di notte, né col secco né con l'umido»*. Un giorno, approfittando a tradimento di un momento di debolezza, in cui Indra è stato messo dal padre del Tricefalo, Namuci spoglia Indra di tutti i suoi attributi: forza, virilità, *soma*, nutrimento. Indra chiama in suo soccorso gli dèi canonici della terza funzione, Sarasvatī e gli Aśvin, che gli rendono la sua forza e gli indicano il sistema per mantenere la parola data pur violandola: egli non deve che assalire Namuci all'alba (quando non è né giorno né notte) e con della schiuma (che non è né secca né umida). Indra sorprende così Namuci che non sospetta e lo decapita in maniera bizzarra, «burrificando» la sua testa nella schiuma.

b) (Roma). Dopo la disfatta dei tre Curiazi, il capo degli Albani, Mezio Fufezio, si pone in Alba sotto gli ordini di Tullo, in virtù della convenzione. Ma segretamente tradisce il suo alleato e durante la battaglia contro i Fidenati si ritira con le sue truppe su un'altura, scoprendo il fianco dei Romani. In questo pericolo mortale Tullo fa dei voti alla divinità della terza funzione, Quirino, e diventa vincitore. Benché al corrente del tradimento di Mezio, finge di lasciarsi abbindolare e convoca al pretorio, per felicitarsi, gli Albani che non sospettano. Là sorprende Mezio, lo fa afferrare e lo condanna a una pena unica nella storia di Roma, lo squartamento.

23. RAPPORTI DELLA FUNZIONE GUERRIERA CON LE ALTRE DUE

Attraverso questi miti e queste leggende è tutta una filosofia della necessità, dell'impeto e dei rischi della funzione guerriera, che si esprime, come pure una concezione coerente dei rapporti di questa funzione centrale con la terza, che mobilita al suo servizio; e con l'aspetto «Mitra-Fides» della prima che tuttavia non rispetta affatto e che non può rispettare poiché, impegnata nell'azione e nei pericoli, come potrebbe mai accettare che la fedeltà ai principi invalidi questa azione disarmandola di fronte ai pericoli? Anche i rapporti di Indra e Tullo Ostilio con l'aspetto «Varuṇa-Jupiter» della funzione sovrana non procedono senza scontri: abbiamo già ricordato gli inni vedici in

cui Indra sfida Varuṇa, vantandosi di sconfiggere la sua potenza (e gli *Hárbarðsljóð* dell'*Edda* allo stesso modo oppongono Óðinn e Þórr in un dialogo ingiurioso). Quanto a Tullo, egli è a Roma uno scandalo vivente, il re empio e la fine della sua storia non è che la terribile vendetta che Jupiter, maestro delle grandi magie, si prende contro questo re troppo guerriero che l'ha ignorato per lungo tempo.

Un'epidemia colpisce le sue truppe da lui obbligate tuttavia a continuare la guerra, sino al giorno in cui egli stesso contrae una lunga malattia; dice allora Tito Livio (I, 31, 6-8):

«lui, che fino a questi tempi aveva creduto che niente è meno degno di un re che applicare il proprio spirito alle cose sacre, improvvisamente si abbandonò a tutte le superstizioni, grandi e piccole, e propagò anche fra il popolo delle vane pratiche... Si dice che il re stesso consultando i libri di Numa vi trovò la ricetta di certi sacrifici segreti in onore di Jupiter Elicius. Egli si appartò per celebrarli. Ma sia all'inizio che nel corso della cerimonia commise un errore rituale, di modo che, invece di veder comparire una figura divina, irritò Jupiter con un'evocazione mal condotta e fu bruciato dalla folgore, lui e la sua casa»

Queste sono le fatalità della funzione guerriera. Se Indra, il grande peccatore Indra, non perviene a questa drammatica fine è perché egli è un dio e in ogni caso la sua forza e i suoi servigi sono ciò che più interessano gli uomini.

24. I GEMELLI VEDICI E ROMANI, MITOLOGIA ED EPOPEA DELLA TERZA FUNZIONE

Quanto ai gemelli - che Roma nel Lazio non era l'unica a onorare, poiché la leggenda prenestina poneva una coppia nei tempi delle sue origini - l'epopea romana li mette al posto d'onore nella persona di Romolo e Remo. Vi è una differenza totale tra il Romolo re, che abbiamo visto opposto a Numa nella seconda ed ultima parte della sua carriera, e il Romolo prima di Roma, il *Remo cum fratre Quirinus*. Questa differenza risalta in effetti a proposito della stessa fondazione, nella disputa degli auspici e nella morte di Remo: Romolo cessa allora di essere «uno dei due gemelli», il socio fedele e senza contesa di suo fra-

tello, per diventare il re prestigioso, creatore, terribile, tirannico e istitutore di quegli uomini che portano davanti a lui delle corde, pronte a «legare» nel senso letterale del termine, al pari del suo omologo del pantheon vedico, Varuṇa, armato di lacci.

La corrispondenza tipologica dei gemelli dell'epopea romana e degli dèi gemelli, Nāsatya-Aśvin, che terminano la lista trifunzionale indo-iranica, è precisa. Sino alla loro dipartita da Alba, e alla fondazione dell'Urbe, sono della terza funzione: pastori allevati da un pastore, vivono una vita esemplare da pastori messa in risalto solo da un gusto marcato per la caccia e gli esercizi fisici. In questa definizione pastorale l'evoluzione della proto-civilizzazione romana (scomparsa del carro da guerra) ha eliminato la «parte del cavallo» (in evidenza nella parola Aśvin), non rimane quindi che la «parte del bue e del montone», per situare maggiormente Romolo e Remo nell'economia rurale.

I Nāsatya, come si ricorderà, sono inizialmente tenuti a distanza dagli dèi perché troppo «mescolati agli uomini» (*Śut. Brāhm.*, IV, 1, 5, 14, etc.) e nella letteratura posteriore saranno considerati come degli dèi śūdra, dèi di ciò che vi è di più basso e fuori-casta, in rapporto alla società ordinata.

Così vivono, pensano e agiscono Romolo e suo fratello. Non vi è in essi niente di «sovrano», nessun rispetto per l'ordine. Devoti ai più umili, disprezzano gli intendenti, gli ispettori e i capi del bestiame del re (Plutarco, *Romolo*, 6, 7). Il gruppo che li seguirà nella loro rivolta sarà un gruppo di pastori (Tito Livio, 1, 5, 7) o un'assemblea di indigenti o schiavi (Plutarco, *Romolo*, 7, 2) prefiguranti l'eterogenea popolazione dell'Asilo (*ibidem*, 9, 5).

Sono raddrizzatori di torti: come i Nāsatya passano il loro tempo a riparare le ingiustizie degli uomini o della sorte. Essendo semplicemente degli dèi i Nāsatya compiono le loro liberazioni, restaurazioni e guarigioni per mezzo di miracoli, mentre Romolo e Remo non possono ricorrere che a mezzi umani per proteggere i loro amici contro i briganti, ristabilire nei loro diritti i pastori di Numitore maltrattati da quelli di Amulio e, finalmente, punire Amulio. Uno dei più celebri servigi dei Nāsatya, origine della loro fortuna divina, è stato quello di aver ringiovanito il vecchio decrepito Cyavana; la grande impresa di Romolo e Remo, origine della fortuna del primo, fu allo stesso modo

quella di aver riabilitato il loro vecchio nonno che era stato privato della regalità di Alba.

I due Nāsatya nel *Rgveda* sono quasi indivisibili, agiscono insieme ma tuttavia un testo segnala una grave disuguaglianza che ricorda quella dei Dioscuri greci: uno di essi è figlio del Cielo, l'altro è figlio di un uomo. La disuguaglianza dei gemelli romani è differente ma considerevole: uguali per nascita, uno solo di essi proseguirà la sua carriera diventando un dio - il dio canonico della terza funzione, Quirino - l'altro perirà precocemente non ricevendo più che i soli onori abituali attribuiti ai morti eminenti. Ovidio potrà dire di loro (*Fasti*, II 395-6): «*at quam sunt similes! At quam formosus uterque! Plus tamen ex illis iste vigoris habet ...*»

Certe azioni estranee ai Nāsatya - mal conosciute come tutta la loro mitologia - sembrano ricordare dei tratti della leggenda di Romolo e Remo, talvolta solo con una inversione (protettori e non protetti) che testimonia come essi siano degli dèi e i gemelli romani degli uomini. Uno dei servigi frequenti dei Nāsatya è di far cessare la sterilità delle donne e delle femmine; ora, Romolo e Remo sono i primi capi dei Luperci, un compito dei quali è di rendere madri le donne romane con la flagellazione (una leggenda eziologica, che pone l'origine di questo rito dopo la fondazione di Roma e il ratto delle Sabine, dice che è stato destinato inizialmente a far cessare una sterilità generale).

In tutto il *Rgveda* il lupo è un essere mal visto, è il nemico; l'unica eccezione si trova nel ciclo dei Nāsatya: un giovane uomo aveva sgozzato cento e un montoni per nutrire una lupa e per punizione suo padre lo aveva accecato. Dietro preghiera della lupa i gemelli divini resero la vista allo sfortunato. Nella storia di Romolo e Remo, e solo in essa a Roma, non è più in quanto nutrita ma come nutrice che la lupa occupa il posto eminente che ben si conosce. Nei riti e nelle leggende dei Luperci (Ovidio, *Fasti*, II, 361-379), nel racconto sulla giovinezza di Romolo e Remo (Plutarco, *Romolo*, 6, 8) le corse giocano un ruolo considerevole; ugualmente le corse in carro nella mitologia degli Aśvin.

Un aspetto sfortunatamente oscuro della festa rustica di Pales (il «cavallo mutilato», *curtus equos*), come pure il concetto stesso della dea «Pales», così strettamente legato a Romolo e Remo e alla fondazione di Roma, ricordano la leggenda in cui i Nāsatya rimettono in for-

ze la giumenta detta «*Pālā* del *vīś*» (*vīś*, principio della terza funzione e anche «clan») che durante una corsa si era spezzata le gambe. Questo confronto sommario è sufficiente a stabilire che, nella loro carriera «preromana», Romolo e Remo corrispondono così precisamente ai *Nāsatya* come Romolo, divenuto re, e il suo successore Numa corrispondono a *Varuṇa* e *Mitra* e Tullo a *Indra*. Quando Romolo muore verrà deificato sotto il nome del dio canonico della terza funzione, Quirino, ritornando quindi al suo valore primigenio e, sia detto di sfuggita, questa notevole convergenza spinge a rivedere l'idea generalmente ammessa che l'assimilazione di Romolo a Quirino sia secondaria e tardiva.

25. LA TERZA FUNZIONE, FONDAMENTO DELLE ALTRE DUE

Riguardo l'ordine di apparizione delle tre funzioni nell'epopea delle origini romane - 3, 1, 2 - e la trasformazione dello stesso Romolo da «*Nāsatya*» in «*Varuṇa*», queste non sono senza paralleli e rivelano un aspetto della struttura trifunzionale che ancora non abbiamo avuto occasione di segnalare. Vediamo qui come una conferma del fatto certo che, se è vero che la terza funzione è la più umile, nondimeno essa è il fondamento e la condizione delle altre due. Come vivrebbero maghi e guerrieri se i pastori-agricoltori non li sostenessero? Nella leggenda iranica, *Yima* al pari di Romolo diviene un re prestigioso e eccessivo sfidando *Ahura Mazda* - dopo essere stato differenzialmente, nella prima parte della sua vita, un buon «eroe della terza funzione» dai ricchi pascoli, sotto cui la malattia e la morte non affliggevano né l'uomo né la bestia né le piante (*Yāšt*, XIX, 30-34). Nell'epopea osseta (vedi sopra I § 4), i due gemelli *Æxsært* e *Æxsærtæg*, dei quali il secondo uccide il primo in un eccesso di gelosia, genera poi la famiglia degli *Æxsærtægkatæ* (la famiglia dei Forti, dei Guerrieri) che sono usciti secondo certe varianti dalla razza di «*Bora*», cioè dai *Boratæ* (una famiglia di ricchi).

È la stessa filosofia che si esprime nei rituali indiani sulla stessa area sacrificale: devono essere riuniti tre fuochi corrispondenti alle tre funzioni; un fuoco che trasmette le offerte agli dèi, un fuoco che difende contro i demoni e un fuoco padrone della casa; ora, quest'ultimo presenta i caratteri di un «fuoco *vaiśya*» che è il fuoco fondamentale acceso per primo e che serve per accendere gli altri.

26. SVILUPPO DELLA RICERCA

Il lettore è stato quindi introdotto non solo nel deposito in cui sono classificati i risultati ma, per la teologia e la mitologia di ognuna delle tre funzioni, e notoriamente della seconda e della terza, lo si è fatto penetrare nel campo degli stessi scavi in cui il comparatista si batte ancora con la sua materia. Il lavoro continua, con le sue procedure ordinarie che non sono solo ritrovamenti nuovi ma anche delle correzioni, delle reinterpretaioni dei dettagli alla luce dell'insieme meglio compreso e generalmente delle riflessioni critiche sui bilanci anteriori. Prima di prendere congedo la guida deve ricordare che, per importante o centrale che sia l'ideologia delle tre funzioni, essa è ben lungi dal costituire tutta l'eredità indoeuropea comune che l'analisi comparativa può intravedere o ricostruire. Un gran numero di altri cantieri più o meno indipendenti sono aperti: sugli «dèi iniziali», sulla dea Aurora e su qualche altro, sulla mitologia delle crisi del sole, sulle varietà del sacerdozio, sui meccanismi rituali e sui concetti fondamentali del pensiero religioso, la comparazione, e specialmente la comparazione dei fatti indo-iranici e romani, ha già permesso e permetterà di riconoscere delle coincidenze che è difficile attribuire al caso.

Note ai paragrafi

§ 2. La struttura bipolare della sovranità è l'argomento di MV; il capitolo III di NA studia i fatti iranici (Vohu Manah e Aša). A proposito di questi ultimi la critica di W. LENTZ, «*Yasna 28*», *Abh. Ak. Wiss. u. Lit. Mainz.*, 1954, p. 963, non regge; non più dei poeti del *Rgveda* per Mitra e Varuṇa, quelli delle *Gāthā* avevano la preoccupazione, in tutte le circostanze o in molte circostanze, di caratterizzare differenzialmente Vohu Manah e Aša; questo è vero per lo *Yasna 28* in cui ogni strofa nomina contemporaneamente le due Entità esattamente come RV, V, 69, in cui ogni strofa nomina simultaneamente i due dèi senza cercare di distinguerli. Per Vohu Manah vedi G. WIDENGREN, *The great Vohu Manah and the Apostle of God*, 1945. Per Miθra e Ahura Mazdā nella nuova prospettiva vedi MV, cap. V, § v (da correggere dopo WIDENGREN, *Numen*, I, 1954, p. 46, n. 148); J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 1948, pp. 87-93; da S. WIKANDER, *Orientalia Suecana*, I, 1952, pp. 66-68 (sul *Mesoromazdēs* di Plutarco). L'importante affinità del Varuṇa vedico con

l'oceano, fortemente marcata da H. LÜDERS, *Varuṇa*, I (*Varuṇa und die Wasser*), 1951, sarà esaminata ulteriormente in un quadro comparativo.

§ 3. MV, cap. IV.

§ 4. MV, cap. VII: si hanno ora le esposizioni di J. DE VRIES, *Altgerm. Rel. -Gesch.*, II², 1957, §§ 409-412 e di W. BETZ (vedi sopra, nota a II, §§ 19-20) «Die altgerm. Religion», col. 2485-2498.

§ 5. *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman*, 1949; DIE, pp. 40-59. Su Aditi, madre degli Āditya, in quanto «madre e figlia» di uno di essi, vedi *Déeses latines et mythes védique*, 1956, cap. III. Rifiutando e caricaturando in ZDMG, 117, 1957, pp. 96-104 la rettifica che avevo proposto alla sua interpretazione (1938) di *ari* (non importa quale «Fremdling», ma già con una nota di nazionalità, l'insieme o un membro del mondo arya - alleato o avversario), P. THIEME compie il *tour de force* di discutere senza menzionare il mio libro su Aryaman, che è il contesto naturale di questa rettifica, e mi attribuisce non so quale metodo sintetico, intuitivo, etc. No: il mio studio su Aryaman procede per una analisi completa e dettagliata dei testi vedici in cui è menzionato. Esaminerò successivamente questa curiosa risposta nel JA e spero che P. Thieme userà più *fair play* nello studio che sta preparando, mi dicono, su «Mithra e Aryaman», (vedi l'Appendice).

§ 6. DIE, pp. 50-51, riassumendo *Le troisième souverain*.

§ 7. DIE, pp. 51-52. Sugli Āditya Dakṣa e Amśa, *ibid.*, pp. 55-58.

§ 8. DIE, pp. 59-67; K. BARR, *Avesta*, 1954, pp. 184-185, 193, 215.

§ 9. DIE, pp. 68-75. Per Juventas è stato segnalato un notevole riscontro nel mondo celtico: come Juventas rifiuta di lasciare il colle capitolino in favore di Jupiter O.M., che è obbligato ad ospitarla per sempre nel suo tempio, così l'irlandese Mac Óc («il Giovane Figlio»), antico dio protettore della gioventù, si impone nel tumulto in cui vive il vecchio dio sovrano Dagda e si fa concedere «un giorno e una notte», poi arguendo che il giorno e la notte fanno la totalità del tempo, rifiuta di uscire e resta maestro del luogo («Jeunesse, éternité, aube», *Annales d'histoire économique et sociale*, 1928, pp. 289-301).

§ 10. DIE, pp. 76-77.

§ 11. Vedi la prefazione di *Aspects...*

§ 12-24. I servigi che bisogna richiedere alla pseudo-storia delle origini romane comparata con la mitologia indiana o scandinava, sono stati ben presto riconosciuti: JMQ, cap. V; *Horace et les Curiaces*, 1942, pp. 65-70; *Servius et la Fortune*, 1943, pp. 112-119; riassunto in *L'héritage...*, cap. III e in «Mythes romains», *Revue de Paris*, dic. 1951, pp. 105-118. Sull'epoca in cui l'affabulazione definitiva degli antichi miti si è prodotta (senza dubbio tra il 350 e il 280 a giudicare dagli anacronismi che vi sono inseriti), vedi *L'héritage...*, p. 181, n. 49.

§ 13. L'interpretazione dell'intrigo del *Mahābhārata* è stata data da S. WIKANDER in un suo articolo fondamentale, «Paṇḍava-sagan och

Mahābhārata's mytiska förutsättningar», *Religion och Bibeln*, VI, 1947 pp. 27-39, in gran parte tradotto e commentato nel n.º JM.Q IV, pp. 37-85; cf. WIKANDER, «Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde», NC, VII, 1950, pp. 310-329. Nel dominio germanico un caso parallelo (il trasferimento su Hadingus della Mitologia di Njörðr) è stato studiato in *La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII), du mythe au roman*, 1953. Mentre il presente libro era in stampa, in *Orientalia Suecana*, sotto il titolo «Nakula e Sahadeva», WIKANDER faceva considerevolmente avanzare l'analisi dei gemelli epici e divini (vedi sotto § 24).

§ 14. Su Vāyu-Indra, vedi «Pāṇḍava sagan...», pp. 33-36; è il risultato dei lavori di H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, pp. 75, 300, 317; di G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, pp. 188-215; di S. WIKANDER, *Vayu*, I, 1941, V. I. ABAEV ha riconosciuto il dio indo-iranico **Vayu* nel nome generico dei «giganti» (forti, cattivi, bestie) presso gli Osseti, *wäjug* (da **Vayu-ka-*), *Trudy Instituta Jazykoznanija*, VI, 1956, pp. 450-457, che io ho commentato in «Noms mythiques indo-iraniens dans le folklore des Osses», JA, CCXLIV, 1957, pp. 349-352.

§ 15. *Aspects...*, pp. 9, 70, 80.

§ 16. JM.Q IV, p. 56.

§ 17. «Pāṇḍava-sagan...», p. 36; JM.Q IV, pp. 59+60, 67-68.

§ 18. Pāṇḍu come trasposizione di Varuṇa, vedi JM.Q IV, pp. 77-80. La trasposizione di un mito vedico (duello di Indra e del Sole, la ruota del carro del Sole «infossata») è stata riconosciuta nel racconto della morte di Karna, fratello uterino e nemico dei Pāṇḍava, figlio del Sole come essi lo sono degli dei delle tre funzioni: «Karna et les Pāṇḍava», *Orientalia Suecana*, III (= *Donum natal. H. S. Nyberg*), 1954, pp. 60-66. Una trasposizione (dei passi di Viṣṇu al servizio di Indra) è segnalata in «Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna», *Orientalia Suecana*, V, 1956, pp. 183-188; e altri due (i sovrani minori Aryaman e Bhaga, trasposti in Vidura e Dhṛtarāṣṭra) in una conferenza fatta all'Università di Copenhagen nel nov. 1956, pubblicata quest'anno nell'*Indo-Iranian Journal* («La transposition des dieux souverains dans le Mahābhārata»). Il personaggio di Bhīṣma sarà ulteriormente studiato nella stessa prospettiva.

§ 19. Le leggende romane sugli inizi della Repubblica presentano due eroi che ricordano, per la forma e il senso delle mutilazioni, il dio cieco monco della mitologia scandinava, cioè i due dei sovrani Óðinn e Týr: questi sono Orazio Coclitè («il Ciclope») e Muzio Scevola («il Mancino»), i due salvatori di Roma nella guerra contro Persenna; la comparazione è stata sviluppata in MV cap. IX e ripresa diverse volte, specialmente ne *L'heritage...*, pp. 159-169 e *Loki*, 1948, pp. 91-97. Sui primi re di Roma vedi il riassunto degli studi anteriori in *L'heritage...*, pp. 143-159; un notevole «ritocco» parallelo al «ritocco» zoroastriano degli dei trasporti in Entità della tradizione romana nel *De Republica* di Cicerone, è stato studiato in «Les archanges de Zoroastre et les rois romains de Ciceron», JP, XLIII, 1950, pp. 449-463.

§ 20. Su Romolo e Numa vedi MV, cap. II; *L'héritage...*, pp. 146-154.

§ 21. *Horace et les Curiaces*, 1943, pp. 79-88; *L'héritage...*, pp. 154-156.

§ 22. *Aspects...*, pp. 15-61: «La geste de Tullus Hostilius et les mythes de Indra»; cf. pp. 3-14 dello stesso libro, studio dell'Indra vedico come «solitario» a dispetto dei suoi associati (*eka-*) e come «autonomo» (*sva-*). La bibliografia degli studi comparativi sulla seconda funzione è data in DIE, pp. 38-39 e completata in *Aspects...*, p. 1.

§ 24. Sui gemelli Romolo e Remo come corrispondenti ai gemelli Nāsatya indo-iranici, vedi G. WIDENGREN, «Harlekintracht...», *Orientalia Suecana*, II, 1953, pp. 96-97; *Aspects...*, pp. 20-21. Non ho ancora pubblicato su questa interpretazione dei gemelli romani il libro preparato nel 1951-1952; è comparso solo un frammento: «Le *curtus equos* de la fête de Pales et la mutilation de la jument Viśpalā», *Eranos*, LIV (=G. Björck *mem. Sacrum*), 1956, pp. 232-245. Altre corrispondenze tra dèi ed eroi gemelli dei diversi popoli indoeuropei sono state segnalate in *La saga de Hadingus*, 1953, pp. 114-130, 151-154. I Dioscuri greci sono solo parzialmente comparabili. Sembra che altri aspetti della terza funzione (massa popolare; sviluppo della ricchezza e del commercio; piacere) abbiano ispirato i racconti sul quarto re di Roma, Anco Marzio, successore del guerriero Tullo; vedi *Tarpeia*, III («Jactantior Ancus») e la discussione con J. Bayet in JMQ IV, pp. 185-186 (dove importanti questioni di metodo sono toccate).

§ 26. DIVINITÀ: sugli «dèi iniziali», vedi «De Janus à Vesta», *Tarpeia*, pp. 31-113 (=JMQ it., pp. 287-353), DIE, pp. 84-105; in *Rituels...*, pp. 33-39, sono state rilevate delle concordanze tra il culto di Vesta e i miti vedici di Vivasvat; in *Déeses latines et mythes védiques*, 1956, dei dati indiani hanno chiarificato e giustificato le rappresentazioni di Mater Matuta (cf. Uṣas; vedi anche RENO, *Études védiques et pāṇinéennes*, III, 1957, 1: *Les Hymnes à l'Aurore du Rgveda*, pp. 1-104, specialmente pp. 8-9, 10, 65), della silenziosa Diva Angerona, dea degli *angusti dies* del solstizio d'inverno (cf. Atri operosa con la preghiera silenziosa nella crisi del sole), della Fortuna Primigenia prenestina, madre e figlia di Jupiter (cf. Aditi, madre e figlia del sovrano Dakṣa), di Lua Mater (cf. Nirrti). RITUALI in «Suouetaurilia», *Tarpeia*, pp. 115-158 (=JMQ it., pp. 355-388) si è stabilito lo stretto parallelismo di questo sacrificio triplice, offerto a Marte, con la *śautrāmanī* indiana (sacrificio di un toro, di un montone e di un capro a Indra «Buon Protettore»); in *Rituels indo-européens à Rome* (oltre a qui sopra, I, § 21), i Fordicidia sono stati resi chiari, nei dettagli dei riti, dal sacrificio vedico della «Vacca dagli otto piedi»; l'opposizione del santuario rotondo di Vesta e di templi quadrati, orientati, è stata riavvicinata all'opposizione tra il fuoco rotondo (di riserva e di accensione, «fuoco del padrone di casa», attaccato alla terra) e il fuoco quadrato (che dirige verso gli dèi le offerte degli uomini) sull'ara sacrificale vedica; i rapporti rituali degli equidi, e in special modo del cavallo, con ciascuno dei tre livelli funzionali, sono stati riconosciuti come identici sia a Roma che nell'India vedica; in «Quaestiunculac indo-italicae, 1-3» (da pubblicarsi in REL, XXXVI, 1958) il *culmen inane fabae* della fumigazione dei

Parilia, i *pisciculi vivi* gettati nel fuoco durante i Volcanalia e la prescrizione *bigarum victricum dexterior* del Cavallo di Ottobre sono chiarificati dai dati vedici. SACERDOZIO (oltre a qui sopra, nota a I, § 1, per *flamen-brahman*): «*Meretrices et virgines dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques*», *Ogam*, VI, 1954, pp. 3-8; «*Remarques sur le ius fetiale*», *REL*, XXXIV, 1956, pp. 93-111; *REL*, XXXV, 1957, pp. 126-151, contiene uno studio su *augur, inaugurare, augustus*. NOZIONI: «A propos de latin *ius*». *RHR*, CXXXIV, 1947-48, pp. 95-112; «*Ordre, fantasie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome, à propos de latin mos*», *REL*, XXXII, 1954, pp. 139-160; in «*Maiestas et gravitas, de quelques différences entre les Romains et les Austronésiens*», *RP*, XXVI, 1952, pp. 7-28 e XXVIII, 1954, pp. 9-18; queste sono invece due nozioni prettamente romane che sono state analizzate contro la scuola primitivista; su *gratus, gratia* eminentemente spiegate con un uso vedico della radice *gur* (*RV*, VIII, 70, 5), vedi L.R. PALMER, «The Concept of Social Obligation in Indo-European», *Coll. Latomus*, XXIII (= *Homm. M. Niedermann*), 1956, pp. 258-269. E. BENVENISTE ha delucidato comparativamente un gran numero di nozioni religiose e sociali, vedi in special modo «*Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques*» *RHR*, CXXIX, 1945, pp. 5-16 (vedi una conferma di un dato importante nel mio *Rituels...*); «*Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*», *L'Année Sociologique*, 1951, pp. 7-20 e «*Formes et sens de μνάομαι*», *Sprachgeschichte und Wortbedeutung* (= *Festschr. A. Debrunner*), 1954, pp. 13-18.

Storia degli Studi e bibliografia

Dopo lo scacco del saggio intelligente ma prematuro fatto dalla scuola di Adalbert Kuhn (1812-1881) e di Friederich Max Müller (1823-1900) teso a ricostruire la mitologia comune degli Indoeuropei, l'impresa fu per un certo tempo dichiarata illusoria. Da una parte, sotto l'influenza di Wilhelm Mannhardt (1831-1880), gli studi si spostarono sui rituali e le credenze agricole, popolari, di un tipo abbastanza uniforme per tutta l'Europa e ci si applicò a ridurvi, senza pretendere di stabilire filiazioni né parentele particolari, un gran numero di culti e miti delle diverse religioni e in special modo quelle dei popoli classici. Da un'altra parte, per effetto della crescente settorializzazione delle specialità, gli studiosi dei diversi domini, indiano, greco, latino, germanico, etc., rifiutando ogni considerazione comparativa, costruirono per spiegare la genesi e lo sviluppo delle religioni da loro studiate delle ipotesi che presero sovente per dati di fatto e che non si accordavano che per un punto: la riduzione a poche cose, per non dire a niente, dell'credità conservata dal passato comune indoeuropeo. Rari autori continuavano a parlare di «religionc indoeuropea» come ad esempio A. CARNOY, *Les Indoeuropéens* (1921) p. 154-240.

Tuttavia nel secondo quarto di questo secolo si produssero delle reazioni. In Germania bisogna citare prima di tutto: H. GÜNTERT, *Der Arische Weltkönig und Heiland* (1923); R. OTTO, *Gottheit und Gottheiten der Arier* (1932); F. CORNELIUS, *Indogermanische Religionsgeschichte* (1942) e tutta la serie, che prosegue brillantemente, degli articoli e dei libri di F.R. Schröder.

A partire dal 1924 e nel corso di dodici anni io stesso ho fatto un primo sforzo di revisione della «mitologia comparata», ma con dei

mezzi filologici insufficienti e rimanendo prigioniero, per la spiegazione, delle concezioni mannhardtiane e frazeriane (*Le Festin d'Immortalité* 1924, *Le crime des Lemniennes* 1924 e qualche articolo di cui non vi sono grandi cose da ritenere; il *Le problème des Centaures*, 1929 e *Flamen-Brahman*, 1935, i cui frammenti rimangono utilizzabili). Non è che a partire dal 1938 che, inizialmente solo e poi, dopo il 1945, raggiunto e spesso superato da altri ricercatori, spero di essere riuscito a delineare dei tratti importanti della struttura dell'eredità indoeuropea comune, in una coscienza più chiara delle condizioni e dei mezzi dell'inchiesta. Quest'inchiesta non si riporta ad alcun sistema preconcepito di spiegazione, ma utilizza gli insegnamenti della sociologia e dell'etnografia, come pure il ricorso all'analisi linguistica dei concetti.

Essa ha due postulati: ammette che tutto il sistema teologico e mitologico significa qualcosa, aiuta la società che lo pratica a comprendersi, ad accettarsi, ad essere fiera del suo passato, confidente nel presente e nell'avvenire; ammette anche che la comunità di lingua, presso gli Indoeuropei, implica una misura sostanziale dell'ideologia comune alla quale deve essere possibile accedere grazie a una varietà adeguata del metodo comparativo.

Una circostanza, sulla quale un articolo di J. Vendryes aveva attirato l'attenzione sin dal 1918, ha dato il via all'inizio di molte ricerche: il vocabolario religioso degli Indo-Iranici da una parte e quello dei Celti e degli Italisti dall'altra presentano un gran numero di concordanze precise e che sono loro proprie. Un articolo-programma del 1938 «La préhistoire des flamines majeurs», RHR, CVIII, pp. 188-200 ha dimostrato che questa parentela prossima non si riduce al vocabolario ma si estende alla struttura della religione. E dal 1938, in ogni tipo di materia, è in effetti la comparazione dei dati vedici o indo-iranici e dei dati romani che ha fornito i primi risultati precisi sui quali è stato possibile fondare delle comparazioni più vaste.

Così illuminati, i fatti germanici (benché il vocabolario religioso sia interamente differente) si sono ben presto rivelati anch'essi notevolmente fedeli al passato indoeuropeo.

Benché conformandosi ai grandi quadri indoeuropei, il dominio celtico pone ancora, in seguito allo stato della documentazione, un gran numero di problemi irrisolti. La Grecia - per effetto senza dubbio

del «miracolo greco» e anche perché le più antiche civiltà del Mare Egeo hanno troppo fortemente segnato gli invasori venuti dal Nord - contribuisce poco allo studio comparativo: anche i tratti più considerevoli dell'eredità sono stati profondamente modificati. Quanto agli altri popoli del mondo indoeuropeo, in special modo i Balti e gli Slavi, non si è ancora riusciti a utilizzarli pienamente. I principali lavori in cui è stata progressivamente analizzata l'ideologia tripartita degli Indoeuropei che il presente libro espone sono i seguenti¹:

Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative 1939 (citato MDG)

Mitra-Varuṇa, essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté 1940, II ed. 1948 (citato MV)

Jupiter Mars Quirinus, essai sur la conception indoeuropéenne de la société et sur les origines de Rome, 1941 (citato JMQ)

Naissance de Rome (=JMQ II) 1944 (citato NR)

Naissance d'Archanges, essai sur la formation de la théologie zoroastrienne (=JMQ III), 1945 (citato NA)

Jupiter Mars Quirinus IV, 1948 (citato JMQ IV)

L'héritage indoeuropéen à Rome, introduction aux séries «JMQ» et «Mythes Romains», 1949

Le troisième Souverain, essai sur le dieu Aryaman, 1949

Les dieux des Indoeuropéens, 1952 (citato DIE)

Rituels Indoeuropéens à Rome, 1954

Aspects de la fonction guerrière chez les Indoeuropéens, 1956

Déeses latines et mythes védiques. Coll. Latomus, XXV, 1956

Una traduzione italiana di una versione migliorata in diverse parti di JMQ e di NR e di frammenti di *Tarpeia* (1947) e di JMQ IV, è stata pubblicata nel 1955 a Torino sotto il titolo di *Jupiter Mars Quiri-*

¹ Attualmente sto preparando un rimaneggiamento unitario di JMQ, NR, NA che sarà pubblicato, come questi tre libri, presso Gallimard. Aspettando, l'edizione italiana dei primi due fornisce un'idea delle correzioni giudicate necessarie: le parti che non sono state tradotte sono da eliminare.

nus (citato JMQ it.)². Delle questioni di metodo, che io qui non affronto, si trovano discusse nelle prefazioni della maggior parte di questi libri e, più sistematicamente, nel primo capitolo de *L'heritage ...* («Materia, oggetto e metodi di studio»).

- 2 Altre abbreviazioni: *AV* = *Atharvaveda*; *BGDSL* = *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur*; *FFC* = *Folklore Fellows Communications*; *JA* = *Journal Asiatique*; *JAOS* = *Journal of the American Oriental Society*; *JP* = *Journal de Psychologie*; *NC* = *la Nouvelle Clio*; *REL* = *Revue des Études Latines*; *RHA* = *Revue Hittite et Asianique*; *RHR* = *Revue de l'Histoire des Religions*; *RV* = *Rgveda*; *RP* = *Revue de Philologie*; *RSR* = *Recherches de Science Religieuse*; *SBE* = *Sacred Books of the East*; *SMSR* = *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*; *TPS* = *Transaction of the Philological Society*; *ZCP* = *Zeitschrift für Celtische Philologie*; *ZDMG* = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

Appendice

Aryaman e Paul Thieme

Mentre correggo le seconde bozze di questo libro (maggio 1958) è uscito quello di Paul Thieme annunciato qui sopra (nota al cap. III § 5), ma egli non risponde affatto alle ingenue speranze che esprimevo. Cito dunque qui (I e II) due estratti dell'articolo del JA, concernenti Aryaman e il metodo di Thieme, menzionato nello stesso paragrafo e vi aggiungo (III) qualche riflessione provvisoria su *Mitra and Aryaman*. Per non creare confusione lascio alle note di I e II i numeri che avranno nel JA. Abbreviazioni: F. = P. Thieme, *Der Fremdling im Rig Veda*, 1938; S = il mio *Troisième Souveraine*, 1949; Z = P. Thieme, *Ari*, «Fremder», ZDMG, 117, 1957, pp. 96-104.

I

Ma è soprattutto nei confronti del dio vedico, e prima ancora indo-iranico, Aryaman, che il saggio di Thieme rivela la sua debolezza. In virtù dell'ipotesi (*ari* = «lo straniero», qualunque sia) e del senso che ne risulta per *aryá* («l'ospitale»), Aryaman non può essere che il «dio dell'ospitalità». È così?

E ancora, sarebbe necessario che negli inni o nei rituali questa definizione si verificasse sul suo centro, intendo dire, in occasione del ricevimento di un ospite designato come tale. Ora, non soltanto non vi è un testo rgvedico che riunisca il nome dell'ospite, *átithi* e quello di

Aryaman, ma, salvo ignoranza da parte mia, Aryaman non è né invocato né menzionato ritualmente all'arrivo di un visitatore. Non bisogna concludere un'assenza dal silenzio: è tuttavia curioso, se il concetto di ospitalità è stato sentito tanto importante da essere personificato in uno dei due dèi sovrani, e nel più considerevole dopo Varuṇa e Mitra, che questa origine non abbia avuto nessuna occasione per esprimersi chiaramente. Mitra, il contratto personificato, è certo come dio molto più del contratto, ma si trovano dei testi in cui questo legame è manifestato e sottolineato con delle parole senza ambiguità.

Inversamente, l'Aryaman vedico e il suo corrispondente avestico Airyaman, intervengono in circostanze che, salvo violenza, sono irriducibili all'ospitalità. Ne ricorderò solo due.

Prima di Thieme molti vedisti avevano notato, con delle conclusioni talvolta eccessive o errate, i rapporti tra Aryaman e il matrimonio. I testi allegati sono abbastanza numerosi¹¹. Per piegarli alla sua tesi, Thieme è stato indotto a far loro subire dei trattamenti poco raccomandabili. In tutto il *dossier* vedico vi sono dei documenti più chiari e più netti, altri più oscuri o più indeterminati. Il metodo ordinario è d'informarsi all'inizio sui primi e con questi chiarificare o precisare in seguito i secondi. Per il caso di Aryaman si ha, chiara e netta in *AV*, I, 60, la formula destinata a procurare un coniuge, la descrizione che fa di Aryaman la prima strofa:

*ayám ā yāty aryamā purástād víṣitatupah
asyā icchānn agrúvai pátim utá jāyām ajānaye*

«Ecco arrivare Aryaman con i riccioli sciolti, cercando per questa fanciulla un marito e una moglie per chi non è sposato».

Non meno esplicito vi è in *AV*, XIV, I, inno rituale del matrimonio, la strofa 17 che riguarda la giovane donna:

*aryamcíṇam yajāmahe subandhúm pativédanam
urvārukám iva bāndhanāt prétó muñcāmi nāmútaḥ*

¹¹ I testi sono riuniti in A. HILLEBRENDT, *Vedische Mytologie*, II², 1927, pp. 74-76, seguiti da un'interpretazione di Aryaman come «Feier», sicuramente errata.

«Noi sacrifichiamo ad Aryaman (il dio) delle buone alleanze, il trovatore dei mariti. Come una zucca dal suo legame io ti libero da qui (= dalla tua casa di ragazza), non da laggiù (= dalla casa coniugale)».

Vicino a questi testi ve ne sono altri che riguardano ancora sia la «ricerca della sposa» che diversi episodi precisi del rituale delle nozze, nei quali Aryaman interviene sempre, ma associato ad altri dèi e di conseguenza con un ruolo non immediatamente identificabile. Ciò che in questi casi incerti può orientare l'interpretazione è evidentemente la descrizione e la definizione che su di lui hanno dato i testi espliciti del *dossier*: egli cerca da ambedue le parti gli elementi delle coppie coniugali e fa delle buone alleanze matrimoniali.

Thieme procede all'inverso¹², cominciando dalla seconda categoria di documenti. Consacra cinque pagine per citarli in esteso e per tradurli inserendo tra parentesi, a favore della loro indeterminazione, la sua concezione di Aryaman («die Gastlichkeit», «der Gott der Gastlichkeit», «der Gott gastlicher Aufnahme») e in seguito, in dieci righe che conclude allusivamente, pretende che ciò che dice sui testi meno determinati permetta – infine! - di ridurre alla loro «vera» portata questi testi la cui precisione lo imbarazza¹³:

«Von hier aus wird es nun erst möglich, die Verse A V. 6.60. 1, 14.1.17, Mp. 1.5.7, die HILLEBRANDT an die Spitze seiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen Aryaman und Ehe gestellt hat, in ihrer wahren Bedeutungen zu würdigen. Als einer der Genien des Haushalts, der auch bei der Eheschliessung mitwirkt, wird Aryaman als «Gattenfinder» (A V. 14, 1.17) und Ehevermittler (A V. 6.60.1) schlechthin in Zaubersprüchen genannt, die anscheinend durch die Erwähnung eines so vornehmen Gottes, der im RV in der Gesellschaft des Mitra und Varuna aufzutreten pflegt, wirken wollten.»

Al di fuori dello stesso procedimento che consiste nel mascherare ciò che è chiaro con ciò che non lo è, tutto nell'ultima frase è tendenzioso: questi *Zaubersprüchen*, uno dei quali appartiene al rituale del matrimonio, non meritano alcun disprezzo e sono sicuramente

12 F., §§ 118-124; S. pp. 73-79.

13 F., § 124.

adatti a chiarire la funzione del dio che essi mobilitano. Pretendere che Aryaman non vi figuri in qualità, ma semplicemente perché è un «gran nome» della mitologia, è una spiegazione che generalizzata permetterebbe all'esegeta di sopprimere in ogni maniera le testimonianze imbarazzanti. Infine, la definizione di Aryaman come «einer der Genien des Haushalts», è stata utilizzata, *petitio principii*, usando la libertà fornita dai testi meno determinati. Bisogna aggiungere che alcuni di questi testi resistono al senso che si vuole loro dare. Quando Aryaman ad esempio è pregato, ancora in un inno di matrimonio, «di ungere (forse la novella sposa) fino alla vecchiaia» (o «affinché ella non invecchi») ¹⁴, Thieme, ricordando che «in ogni paese del mezzogiorno» ¹⁵ il bagno di ospitalità comporta un'unzione d'olio, traduce intrepidamente: «*Möge Aryaman (als der Gott gastlicher Aufnahme) [Dich = die Braut] mit der Ölsalbung schmücken; auf dass du nicht alt seist (= in Jugendschönheit glänzt)*». Le giustificazioni di questa traduzione sono leggere: suppone un aspetto non attestato del rituale d'ospitalità e il dativo d'intenzione *ājarasāya* è volto in un senso inattendibile; come si può mai dire alla giovane sposa: «*Che il dio dell'ospitalità ti unga con olio affinché tu non abbia l'aria invecchiata?*» Viceversa se si vede in Aryaman il protettore del rapporto che si forma, è naturale che egli sia pregato di garantire alla sposa lunga vita o vigorosa vecchiaia.

E non è tutto. Thieme assimila costantemente l'ospitalità e il matrimonio, l'accoglienza che riceve l'ospite e quella che riceve la fidanzata. Ora, le due cose sono differenti: a dispetto del riferimento a Mrs. Stevenson ¹⁶, l'atto della donna che entra in casa di suo marito per rimanervi, può identificarsi, nei riti, con l'atto del visitatore che dopo essere entrato straniero se ne andrà, benché incaricato del dovere di contraccambiare, ma sempre straniero? L'accoglienza fatta alla futura madre può forse essere più ospitale, nello spirito e nei riti, delle ceri-

¹⁴ RV, X, 85, 43:

a naḥ prajāṃ janayatu prajāpatir

ājarasāya sām anaktv aryamā...

Geldner: «Prājapati soll uns Kinder erzeugen, bis zur hohen Alter soll uns Aryaman verschmelzen».

¹⁵ Nell'India vedica?

¹⁶ F., p. 125, n. 1.

monie che in seguito legalizzeranno il neonato come membro della stessa famiglia? Se bisognasse avvicinare ad altre cose questa procedura *sui generis* del matrimonio, non si dovrebbe pensare piuttosto all'adozione che all'ospitalità?

Le nostre parole «accoglienza, Aufnahme», creano un'ambiguità che senza dubbio un Indiano, non più di un Romano, non rischiava di sentire vivamente. Io resisto particolarmente all'interpretazione data da Thieme ad *AV*, 14, 1, 39 - sempre riguardo il rituale nuziale¹⁷:

aryamñó agnīm páryetu pūṣan [var. *kṣiprám*]
prátikṣante śvásūro deváraś ca.

«*Sie umschreite das Feuer des Aryaman (der Gastlichkeit), o Pūṣan*¹⁸, *es sehen entgegen Schwäher und Schwager.*»

Sono certamente meno ben informato di Thieme sui rituali vedici: quando un ospite entrava in una casa gli si faceva fare anche questa circumambulazione del focolare, che trova il suo esatto corrispondente, come molti altri tratti, nel matrimonio romano (dove ha valore di rito d'incorporazione) e non nell'ospitalità romana? Se è così m'inchino. Altrimenti, messa in luce dai testi precisi sul ruolo di Arya-

17 F., § 122.

18 Piuttosto, secondo la variante «schnell». In S., p. 78, vi è una cantonata nella traduzione che dopo dieci anni non so ancora se la devo attribuire a un'inavvertenza del mio manoscritto o delle mie correzioni delle bozze: *śvásūro devásraśca* è reso con «i suoceri e i cognati» invece di «il suocero e i cognati» il plurale della seconda parola avendo determinato meccanicamente, da me o dal tipografo, il plurale della prima. Questo testo che sotto la protezione di Aryaman fa intervenire dopo la giovane sposa il padre e i fratelli dello sposo, prova che nel matrimonio Aryaman si interessa a ben di più che l'unione tra due esseri: l'intera famiglia è interessata da questo nuovo membro che le procura un'alleanza con un'altra famiglia (cf. Aryaman qualificato *subandhú*, alla strofa 17 dello stesso inno). Alla pagina 119 di S. ho commesso una svista più umiliante ma senza conseguenze per i miei propositi, considerando *śvásurah* di *RV*, X, 28, 1 come padre della moglie (possibile nel sanscrito classico ma non nel vedico) e mettendo la strofa in bocca al marito. È l'inverso. La moglie parla e si sorprende che il padre di suo marito non sia venuto al festino preparato, mentre *vīśva... anyó arīh* «ogni altro *arī*, tutto il resto dell'insieme *arī*» (e non facendo sparire la parola essenziale «altro», «*jeder andere, nämlich jeder arī*», Thieme) è pervenuto. Il commento che ho fatto di questo testo, per i rapporti di *arī* e di *śvásurah*, sussiste interamente a condizione che si rimpiazzì «genero» con «nuora» (e così «prendere moglie» con «prendere marito» e «ha scelto la figlia del suocero» con «è stato scelto dai figli del suocero»).

man nel matrimonio, l'espressione «fuoco di Aryaman» per designare eccezionalmente qui il focolare intorno al quale si forma il legame mi sembrerebbe fare semplicemente riferimento a questo ruolo. Sono queste le principali ragioni per le quali non mi è possibile dedurre il ruolo di Aryaman nel matrimonio a partire dalla definizione che esige l'ipotesi di Thieme.

L'Aryaman avestico è invocato (*Yasna* 54, 1) per sostenere «gli uomini e le donne di Zoroastro» e il Buon Pensiero; è detto dotato di forza offensiva, distruttore di ogni resistenza, vincitore dei nemici (*ibid.*, 2); la preghiera che è invocata dopo di lui è onnipotente e guaritrice (*Yašt* III, 5); Aryaman stesso è l'eroe di una scena mitica in cui questa preoccupazione di guarigione è al primo posto: quando Angra Mainyu creò, contro la creazione di Ahura Mazdā, le 99.999 malattie, il gran dio dopo uno scacco subito da Manθra Spənta (la «Formula Efficace»: l'agente della maggiore delle tre forme di medicina) si avvicinò ad Aryaman che subito riunì gli elementi di quella che doveva divenire in seguito una delle purificazioni rituali del mazdeismo¹⁹. Come derivare questi uffici dall'idea di ospitalità? Thieme non tenta la scommessa ma lascia intendere che tutto questo è un'innovazione, un uso fuori dal dominio di un dio sentito come importante: «*Man hat also von Airyaman ähnlichen Gebrauch gemacht wie der AV von Aryaman*», dice lui facendo allusione alla fine del § 124 che ho citato²⁰. Temo che questa sia una maniera troppo rapida per eliminare un elemento preciso del *dossier*. La stessa cosa avviene per altri aspetti di Aryaman e per i suoi rapporti con le strade, ad esempio, strumento utile di comunicazione sociale²¹: ci si riferisca all'analisi del mio *Troisième Souverain*. Ciò che precede è sufficiente per far capire che Aryaman è fondamentalmente più di un dio dell'ospitalità. Infatti nell'ospitalità senza dubbio, ma anche nella conclusione dei matrimoni, l'Aryaman vedico patrocina i rapporti sociali all'interno di un gruppo di uomini in cui bisogna che non solo l'ospitalità ma anche il matrimonio siano possibili.

19 F. § 126-128; S., 81-83.

20 V. qui sopra n. 13.

21 S., p. 141-149. Per il trattamento insufficiente di altri aspetti di Aryaman in F., vedi S., p. 137-139.

L' Airyaman iranico protegge in una maniera più ampia e fino alla sanità l'insieme di uomini e donne della «buona società», definita dopo la riforma zoroastriana solamente in base alla religione e non alla nazionalità.

Bisogna dunque che il concetto di *arya* - nel nome di Aryaman sia altra cosa rispetto a quello detto da Thieme: minore in estensione, poiché il matrimonio non è possibile con alcun ospite, ma più ricco in comprensione, poiché oltre all'ospitalità comporta altre forme di legami e in special modo l'attitudine a contrarre il matrimonio. Si è così costretti a introdurre in questo *arya* - e quindi in *arí*, un valore di nazionalità.

II

Se il valore limitato e orientato di *arí* che io ho proposto [in S p. 113-127] (l'«ariano», collettivamente o genericamente), rende conto di tutti i derivati e si adatta senza difficoltà a tutti i passaggi ai quali si adattava il valore generale («*der Fremde, der Fremdling*») di Thieme, rende inoltre conto di un testo che resisteva a quest'ultimo. Il *dossier* di *arí* contiene in effetti almeno un testo che direttamente impone una traduzione limitata e mi sorprende che Thieme non l'abbia riconsiderato nella difesa che mi oppone. Questo è RV, IX, 79, 3:

utá svásyā árātyā arír hí śá
utānyásyā árātyā vṛko hí śáh

La costruzione e il senso sono limpidi:

«[Proteggici] *dalla nocività propria: poiché è l'arí.*
[Proteggici] *dalla nocività aliena: poiché è il lupo.*»

Questi versi simmetrici presentano, distribuiti in due rapporti equivalenti, quattro termini, tre dei quali sono conosciuti e forniscono di conseguenza un'eccellente equazione per determinare l'incognita, *arí*: vi è l'opposizione usuale tra *svá* e *anyá*, il primo designa ciò che è proprio, imparentato o alleato, mentre il secondo ciò che è altro, esteriore, straniero; vi è anche l'opposizione tra *arí* e *vṛka*, in cui *vṛka* desi-

gna l'uomo che merita di essere chiamato lupo poiché il suo comportamento è selvatico. Così *arí* è precisato negativamente come un tipo di nemico distinto da questo nemico selvaggio ed esterno che è posto al di fuori del gruppo i cui membri sono degli *svá*; positivamente *arí* è definito come interno a questo gruppo. La traduzione e il commentario fatto da Thieme a questo passaggio devono essere citati per intero³²:

«[Schütze] vor eigener, vor anderer (i.e. vor jeglicher) árāti; sie (oder: das, was die árāti ist) ist ja der Fremdling (der den Frieden bedroht), sie ist ja der Wolf... ».

Ich habe in der Übersetzung von ab auf Nachahmung der Spreizstellung der Satzglieder verzichtet. Diese kann ja sehr wohl nur stilistischer Art sein. Ich will jedoch die Möglichkeit nicht in Abrede stellen, dass wir zu sagen hätten: «vor eigener árāti- sie ist ja ein Fremdling (der ins Haus aufgenommen den Frieden bricht), vor anderer árāti-sie ist ja ein Wolf».

La prima interpretazione, quella che l'autore preferisce poiché sopprime le difficoltà, fa una violenza inammissibile all'ordine e al rapporto delle parole: mantiene come tale una delle due opposizioni equivalenti ma sopprime l'altra volgendola in solidarietà; riduce *arí* e *vrka* a un'unità (non essendo *vrka* che un rinforzo del «cattivo» *arí*) di cui *svá* e *anyá* sarebbero le suddivisioni. La filologia non ha tali diritti.

La seconda interpretazione orienta l'opposizione tra *svá* e *anyá* in un senso che non è il suo: *svá* non si applica a ciò che è *presso* me temporalmente e accidentalmente senza essere *a* me, ma segna un legame permanente ed essenziale con me. In più, questa traduzione suppone, dalla parte dell'*arí* nemico, un comportamento speciale, quello dell'ospite che una volta ricevuto in casa si comporta male e «*minaccia la pace*» come dice Thieme. Certo, l'ospitalità ha i suoi rischi ma questi rischi si realizzano raramente e in ogni modo nessun testo del *RV* vi fa allusione: sarebbe molto strano che fossero qui l'oggetto di una preghiera e che, in questa preghiera, fossero messi sullo stesso

32 P. 27, già II, 1956, p. 109. Se, come io penso, *arí* ha già il valore etnico («ariano»), si concepiscono gli impieghi elogiativi, sottolineati da Renou, che vanno nella direzione «élite», «capo», etc.

piano, in contrapposizione, i rischi costanti che fa correre il *vrka* barbaro e brigante.

Questo testo è dunque decisivo contro il senso troppo esteso di *arí* e impone un senso ristretto. Nei suoi *Etudes védiques et pāṇiníennes*, III (1957), L. Renou mi sembra abbia ben riassunto l'insegnamento del testo nella formula: «*vrka* il nemico straniero, *arí* il nemico interno». Questo delimita *arí*, sia il buono che il cattivo: amico, ospite, sposabile, correligionario, rivale, nemico, l'*arí* porta alla considerazione di chi lo menziona, la nota *svá*, che esclude la nota *anyá*³³.

III

Mitra and Aryaman è in gran parte un *pamphlet* contro di me: fornisco perfino il titolo di un capitolo. Mi limiterò qui ad alcune osservazioni che faranno vedere a quale livello si situa il dibattito.

Prima di entrare nella materia, e per togliere ogni credito ai miei argomenti, Thieme incomincia a dimostrare, secondo tre punti, che io commetto molteplici e grossolani errori di grammatica utilizzando gli inni vedici. Lo credo volentieri, ma vediamo che cosa mi rimprovera (pp. 12-16):

a) Io tratto dei duali come dei plurali. Si tratta di due testi in cui si incontra la sequenza, del resto frequente, dei tre principali dèi sovrani, Varuṇa, Mitra e Aryaman e dove, a causa di un verbo o un aggettivo che sono appunto al duale, Thieme vuole fondere Mitra e Aryaman in un solo personaggio mitico che chiama «*Freund, Gastfreund*» (nel 1938) e che ora preferisce chiamare «*The contract (God Contract) which is hospitality (God Hospitality)*». È nel riconoscere questo mostro, di cui non vi sono altre tracce nella letteratura vedica, che mi sono rifiutato, nel 1949 (S., pp. 42-47). Non ho cambiato parere: è inverosi-

33 Questa definizione di *arí* come *svá* basterebbe (vi sono altre ragioni) per fare scartare il paragone etimologico con *árana* (l'opposto di *svá*) che è stato portato in appoggio alla tesi di Thieme da F. Specht, «Zur Bedeutung des Ariernamens», KZ, 68, 1941, pp. 42-52. D'altra parte, il fatto che RV, VI, 15,3 invita Agni ad essere *áryāḥ párasyañtarasya táruṣaḥ*, «il vincitore dell'*arí* lontano e vicino» dimostra che lo *svá* di IX, 79, 3 non deve essere compreso in un senso stretto né senza dubbio locale. Il concetto di nazionalità suggerito dai derivati soddisfa la doppia condizione: l'*arí* per «un» ariano è sia *svá* che *pára*.

mile che in questi due soli passaggi la triade ceda il posto a una coppia «Varuṇa e l'*aryamán* Mitra» o a «Varuṇa e il *mitrá* Aryaman».

Uno di questi testi è *RV*, V, 67, 1: *váruṇa mītráryaman vár.ṣiṣṭham kṣatrám āśāthe*, «o Varuṇa, Mitra e Aryaman, voi avete ottenuto la più alta sovranità». Perché si dice che il verbo è al duale? Il poeta vuole sottolineare la stretta affinità di Mitra e Aryaman (che è fondamentale come spesso ho detto) nei confronti di Varuṇa, di modo che si debba tradurre «o Varuṇa, o Mitra e Aryaman»? Non lo so, ma la soluzione meno accettabile è di fondere in un solo essere Mitra e Aryaman, poiché la strofa 3 dello stesso inno enumera nuovamente i tre dèi al nominativo e questa volta con due aggettivi e due verbi che sono correttamente al plurale. Noto che K. Geldner comprende come me: «*ihr habt die höchste Herrschaft erreicht, Varuṇa, Mitra, Aryaman*» - i tre vocativi essendo esattamente paralleli, come Thieme mi rimprovera di avere detto.

L'altro testo è *RV*, VIII, 26, 11: *vaiyaśvāsya śrutam narotó me asya vedathah / sajóśasā varuṇo mītró aryamā*. La prima parte non è ambigua: «Ascoltate, o voi due eroi (= gli Aśvin) [la parola] di Vaiyaśva e conoscete questa [parola] mia». La seconda è meno chiara, un aggettivo al duale (*sajóśasā*, «in accordo») precede i tre nomi divini.

Geldner risolve la difficoltà attaccando l'aggettivo non a ciò che segue, ma come attributo a ciò che precede, ai due Aśvin: «*Höret auf den Vyaśvasohn, ihr Herren, und seid meiner hier eingedenk, einmütig, (und mit euch) Varuṇa Mitra Aryaman*». Non so se ha ragione o se si può trovare una giustificazione più sottile, ma come lui penso che gli dèi dell'ultimo verso, qui come altrove, siano tre.

b) Tratto dei plurali come dei duali. Si tratta di *RV*, III, 54, 18, *aryamā no áditir yajñíyāsaḥ*, «Aryaman, Aditi [sono] degni (plurale e non duale!) dei nostri sacrifici, dobbiamo sacrificare ad Aryaman, ad Aditi». Thieme consentirà forse a credere che ho consultato la traduzione di Geldner: «*Aryaman, Aditi sind uns anbetungswert*», con la nota corrispondente: «*Den Plur. yajñíyāsaḥ, weil der Dichter an die übrigen Áditya's denkt*». Ma ciò che più m'interessava per il mio argomento (S., p. 68) è che in questo testo della «terza funzione» (la fine della strofa domanda abbondanza di bestiame e di bambini), il gruppo degli dèi sovrani distacca, in qualche modo come i suoi soli delegati

espliciti, la loro madre e Aryaman. Non prevedendo Thieme non ho preso la precauzione di ripetere in termini di grammatica una precisazione che ogni vedista conosce. Il mio commento si è limitato a dire: «Sembrerebbe che ancora qui sia l'iniziativa di Aryaman *che orienta l'azione collettiva degli Āditya* verso questa grazia speciale». Non è abbastanza chiaro?

c) Tratto un singolare come un duale. Si tratta del *lapsus* segnalato più sopra (n. 18) che, in *AV*, XIV, 1, 39 (S, p. 78, 1.8 e 11) mi ha fatto scrivere e non mi ha fatto correggere «i suoceri» invece del «suocero», come traduzione di *śvāsúrah*. Thieme finge di credere che io abbia pensato ai «due suoceri». Mi reputa così ignorante da poter credere che io abbia preso un nominativo in *-ah*, pur nella sua forma in *-o*, per un nominativo duale? La stessa parola, sotto la stessa forma non è forse correttamente tradotta la seconda volta che la si incontra (S, v. 119)? La spiegazione che mi parrebbe più plausibile è che, essendo poco leggibile il mio manoscritto, il compositore abbia congetturato i «suoceri» secondo i «cognati» che seguono immediatamente, o che meccanicamente abbia messo allo stesso numero queste due parole così analoghe [*pères e frères* nel testo. N.d.T.]. Può anche darsi che il *lapsus* risalga al mio manoscritto. Mi dispiace molto ad ogni modo che nella sovrabbondanza di correzioni che ho dovuto fare sulle bozze quello mi sia scappato e che l'errore mi sia saltato agli occhi solamente qualche mese dopo la pubblicazione. È in maniera sleale che Thieme orchestra questo scandalo in due pagine e anche il mio errore su *śvāsúrah*, suocero dell'unica moglie e non del marito. Nondimeno Thieme dimentica di dire l'essenziale, cioè che per il mio argomento la menzione *del* suocero e dei cognati (della moglie) in *AV*, XIV, 1, 39 e quella del suocero (*della moglie*) opposti al «resto dell'*ari*» in X, 28, 1 conservano tutto il loro valore dimostrativo, com'è stato mostrato qui sopra a n. 18, poiché l'uno conferma che Aryaman, nel matrimonio, non si interessa solamente ai giovani sposi, ma ai parenti per l'alleanza che la loro unione stabilisce e l'altro indica (cosa ammessa da Thieme nel 1957; Z, p. 213!) che le alleanze matrimoniali si compiono all'interno dell'insieme *ari*. Insomma, Thieme grida «all'interpretazione errata!» per mascherare il gioco di prestigio altrimenti grave fatto da lui stesso all'insegnamento di tutti i testi che stabilisco-

no il vero ruolo di Aryaman nel matrimonio (vedi sopra 1)¹. Il libro è in seguito infiorito di *notae censoriae*. Alcune mi sono sembrate giuste ed utili e ne terrò conto, senza che nessuna cambi niente alle figure e ai rapporti degli dèi. Molte sono, bisogna dirlo, un puro bluff poiché Thieme denuncia come antigrammaticale, errata o sprovvista di senso, una traduzione possibile ma che non ha il suo favore², caricaturando le mie esposizioni³ e inventando delle contraddizioni per avere un motivo di risentimento in più⁴, etc. etc.

- 1 L'obiettivo di questo triplo assalto grammaticale si scopre a pagina 17: «*I feel it my duty to warn especially Latinists, who cannot be expected to judge on the merits of Dumézil's indological arguments, against trusting his presentation of the facts of Vedic religion too confidently, and against believing that only his "explanations" need be discussed*». Non ho questa pretesa. Domando solo senza grandi speranze che latinisti o indologi, di St. Andrews o di Yale, che vogliano discutermi lo facciano lealmente.
- 2 P. es., pp. 10-12; *RV*, I, 141, 9; p. 41: *RV*, X, 136, 3; p. 62: *RV*, X, 89, 9; etc. p. 67, in *RV* VII, 82, 5, Thieme rende correttamente *duvasyati*? Ha sicuramente ragione, ad ogni modo, a rimproverarmi la riga di S., p. 40 («Mitra offre dei sacrifici a Varuna», in cui ho esagerato la frase, in se stessa eccessiva, di Bergaigne (*La religion védique*, III, p. 138: «*In un passaggio in cui né Mitra né Varuna sono del resto esplicitamente identificati ad Agni, il primo è opposto al secondo come il sacerdote al dio che onora*»): *duvasyati* significa semplicemente «rendere gli onori dovuti»; bisogna correggere in questo senso *Les dieux des Indo-européens*, p. 42, 1.27: in *RV*, VII, 82, 5, Mitra non è come un sacerdote di Varuna.
- 3 P. es. pp. 19-20, ciò che ho detto dei rapporti tra il contratto e l'amicizia, *Mitra-Varuna*², 1948, pp. 79-83, non è compreso. Non ho fatto la lezione a Meillet; ho semplicemente utilizzato i progressi che, dal suo articolo del 1907, i sociologi hanno fatto compiere alla teoria del contratto presso i popoli semi-civilizzati. Allo stesso modo, p. 82, la mia concezione dei rapporti tra i diversi dèi sovrani si è deformata: che si confronti il capitolo II di *Dieux des Indo-européens*. L'etimologia dei nomi divini (Varuna, Marut, il secondo elemento di Aryaman, etc.), salvo quando è evidente (Mitra, etc.), mi interessa sempre meno (vedi *Déesse latine et mythes védiques*, 1956, p. 117): qualunque sia quella di Varuna (e non credo molto a quella adottata da Thieme) ciò che conta è, studiato direttamente, l'insieme del suo comportamento e il suo rapporto con le altre figure divine: un dio non è prigioniero del suo nome.
- 4 P. es., p. 74, n. 54, Thieme segnala una contraddizione in S., tra la pagina 63 e 136, a proposito della sua traduzione di *sapat*: si verificherà facilmente che essa non esiste. P. 76, n. 54, è con Pāṇini che sono messo così futilmente in contraddizione. P. 86, n. 60, sono accusato per due parole di «*mistranslations, which might have been avoided by looking up the PW or any other good dictionary*»; Thieme vorrà rifarsi a A. B. Keith, *HOS* XVIII, p. 167-168, di cui ho adottato la traduzione (e vi sono ragioni per preferire questa interpretazione a quella di Thieme).

P. 9; Thieme non tiene conto della differenza d'intenzione tra *Mitra-Varuṇa* e *Le Troisième Souverain*. A dispetto del suo titolo indiano il primo libro non tratta un soggetto indiano¹; si propone di dimostrare che presso gli altri popoli indoeuropei, a Roma e fra i Germani in special modo, esistevano delle coppie di dèi o di eroi della prima funzione la cui articolazione è omologa a quella che A. Bergaigne ha scoperto per Mitra e Varuṇa nel *RV* e che i Brāhmaṇa illustrano con una campionatura abbondante. Non avevo dunque intenzione di stabilire «gli insegnamenti degli inni stessi» e dei Brāhmaṇa - che altri (dopo Bergaigne e H. Güntert) avevano sufficientemente stabilito. In *Le Troisième Souverain*, al contrario, con Aryaman abordavo un problema specificatamente indo-iranico e poco trattato: ho dunque dovuto riprendere tutti i testi, discuterli e organizzare il *dossier*. Non vi è da scrivere sul mio libretto da scolaro, di questo scolaro che sono felice di essere e di rimanerci, né contraddizioni né progressi nel metodo: a dei soggetti, a dei bisogni diversi, a dei gradi ineguali di maturità della materia hanno corrisposto dei procedimenti differenti.

Quanto alle tesi stesse di Thieme, le esaminerò nella *Revue de l'Histoire des Religions* e mi sforzerò di rispondere con un'argomentazione serena a questa scherma da gladiatore. Enumererò gli apporti positivi poiché ve ne sono. E dimostrerò come sotto le apparenze del rigore filologico Thieme misconosca costantemente le prospettive, ignori i dati statistici più evidenti e distrugga i rapporti più probabili e sulla via così sgombra si avanzi con una sovrana fantasia verso le pagine sorprendenti che terminano il suo libro.

In attesa, a coloro che sarebbero impressionati da questo meccanismo, non posso che consigliare di rileggere, circa i grandi Āditya, l'ammirevole esposizione di Abel Bergaigne, certamente vecchia su molti punti, ma attenta sia al dettaglio dei testi che alle strutture del pensiero, onesta e intelligente.

1 J.C. Tavadia si era inizialmente sbagliato ma fece in seguito la più leale riparazione.

Bibliografia italiana di Georges Dumézil

L'editoria italiana ha accolto con favori e fortune alterne l'opera di un autore tanto discusso, controverso e innovativo, quale fu Georges Dumézil, persona acuta, intelligente e ironica, spirito polemico e non di rado pungente ma sempre pronto a rimettersi in discussione, mano a mano che l'inchiesta scientifica progrediva, grazie anche ai suoi avversari oltre che ai colleghi che accolsero positivamente il suo metodo. Il lettore nostrano troverà di piacevole lettura la traduzione della intervista francese: *Un banchetto di immortalità. Conversazioni con Didier Eribon*, Guanda, Milano 1992.

Spetta alle Einaudi l'esordio di Georges Dumézil nel panorama editoriale del nostro dopoguerra, all'interno di quella "collana viola" che non senza travaglio di intelletti e di coscienze (si legga il carteggio C. Pavese - E. de Martino, *La collana viola. Lettere 1945-1950*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 a c. di P. Angelini) ha contribuito a diffondere autori importanti come C.G. Jung, K. Kerény, L. Frobenius, G. van der Leeuw, M. Eliade. Il libro *Jupiter, Mars, Quirinus*, Torino 1955, è una traduzione di parti dell'originale, più capitoli di altri volumi come *Naissance de Rome*, 1944, *Naissance d'Archanges*, 1945, e *Jupiter, Mars, Quirinus IV*, 1948. Il catalogo della Einaudi ritornerà solo tardivamente, nel decennio degli '80, a rioccuparsi di Dumézil, traducendo *Mito ed Epopea. La terra alleviata*, 1982 (= *Mythe et épopée I*) e *Gli dèi sovrani degli Indoeuropei*, 1986.

Spetta alla Adelphi (Milano) la maggiore percentuale di libri tradotti, a cominciare dalla raccolta di storie e leggende del Caucaso: *Il libro degli Eroi. Leggende sui Narti*, 1969 (ristampato nei tascabili economici della Bompiani, Milano 1976), fino a *Gli dèi dei Germani*, 1974; *Matrimoni Indoeuropei*, 1984; *Le sorti del guerriero. Aspetti della funzione guerriera presso gli Indoeuropei*, 1990 (una prima traduzione di questo libro, condotta sulla precedente edizione di *Heur et malheur du guerrier*, 1969, si deve ai tipi della Rosenberg & Sellier: *Ventura e sventura del guerriero*, Torino 1974). E infine bisogna ricordare anche «...*Il monaco nero in grigio dentro Varennes*»,

1987 che è però un divertissement enigmistico-letterario sulle profezie di Nostradamus.

Il catalogo della Rizzoli (Milano) si è arricchito di due opere importanti e poderose, oggi purtroppo introvabili, come *La religione romana arcaica*, 1977 e *Storie degli Sciti*, 1980; mentre Il Melangolo (Genova) ha tradotto due volumi quali *Idee romane*, 1987 e *Feste romane*, 1989. Recentemente le edizioni Mediterranee (Roma) hanno tradotto *La saga di Hadingus. Dal mito al romanzo*, 2001.

Fra le poche opere italiane su questo autore ricordiamo J.-C. Rivière, *Georges Dumézil e gli studi indoeuropei. Una introduzione*, Il Settimo Sigillo, Roma 1993. Per una bibliografia completa delle opere di (e su) Dumézil cf. la rivista *Futuro presente* 2/1993 diretta da Alessandro Campi (numero monografico “Georges Dumézil e l’eredità indo-europea”); oltre a un dibattito su Dumézil in base alle aree storico-geografiche consuete nella sua ricerca (Roma, Indo-Iranici, Caucaso, Germani), vi è un interessante articolo di J. H. Grisward sulle persistenze del modello trifunzionale nella società medioevale - suddivisione in *oratores*, *bellatores*, *laboratores* - e la traduzione di un articolo di Dumézil in risposta alle critiche di una versione francese di un saggio di C. Ginzburg (“Mitologia germanica e Nazismo”, apparso su *Quaderni Storici* 57, 1984, pp. 857-882, ristampato in Id., *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino 1986) su un argomento, le presunte simpatie per la cultura nazista, già affrontato da A. Momigliano, *Rivista storica italiana* XCV/2, 1983, pp. 245-261. Sulle implicazioni politiche e razzistiche degli studi indoeuropei cf. A. Piras, “Georges Dumézil e i problemi dell’Indoeuropeistica”, *I Quaderni di Avallon* 5/1984, pp. 183-196 e “Indoeuropeistica e cultura europea”, in *L’Europa di fronte all’Occidente*, Il Cerchio, Rimini 1997, pp. 7-17.

Per uno studio comparato delle istituzioni sociali, religiose, economiche, amministrative, giuridiche, delle diverse culture parlanti idiomi indoeuropei, cf. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, Einaudi, Torino 1979 (e più edizioni); si veda anche E. Campanile, “Antichità indoeuropee”, in A. Giacalone Ramat & P. Ramat (a c. di), *Le lingue indoeuropee*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 19-43 e J. Ries (a c. di), *L’uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1991.

Un argomento dibattuto da decenni come la nozione di “lingua poetica indoeuropea” (che consente di rintracciare nelle diverse letterature - *Edda*, *Beowulf*, poemi omerici, *Veda*, *Avesta* - elementi di una fraseologia comune ed ereditaria) è stato di recente affrontato in un libro eccellente di G. Costa, *Le origini della lingua poetica indeuropea*, Leo Olschki, Firenze 1998.

Indice

JULIEN RIES

La riscoperta del pensiero religioso indoeuropeo

L'opera magistrale di Georges Dumézil (1898-1986) 5

Introduzione 13

Capitolo primo

Le tre funzioni sociali e cosmiche 15

Capitolo secondo

Le teologie tripartite 51

Capitolo terzo

*Le diverse funzioni nella teologia, nella mitologia
e nell'epopea* 87

Storia degli Studi e bibliografia 123

Appendice

Aryaman e Paul Thieme 127

Bibliografia italiana di Georges Dumézil 141